9
اسلامی علوم کا تعارف
منطق
آیت اللہ شہید استاد مرتضیٰ مطہریؒ
شہید مطہری فاونڈیشن (پاکستان)
www.shaheedmutahhari.com

نام کتاب	علم المنطق
مصنف	شہید آیت اللہ مرتضیٰ مطہریؒ
مترجم	سید محمد عسکری
سیٹنگ	قلب علی سیال
کمپوزنگ	الحمد گرافکس لاہور (0333-4031233)
ناشر	شہید مطہری فاؤنڈیشن
تاریخ اشاعت	2014ء
طبع	اوّل
قیمت	

ملنے کا پتہ

معراج کمپنی

LG-3 بیسمنٹ میاں مارکیٹ غزنی سٹریٹ اُردو بازار لاہور۔

فون: 0321-4971214/0423-7361214

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

عرض ناشر

''شہید مطہری فاؤنڈیشن'' دینی مواد کی اشاعت کے سلسلہ میں نیا ادارہ تشکیل دیا گیا ہے۔ ادارے کا مطمع نظر عوام کو بہتر اور سستے ترین انداز میں دینی مواد بذریعہ کتب اور انٹرنیٹ فراہم کرنے کا پروگرام ہے۔ اللہ تعالیٰ ادارہ ھذا کو اس عظیم کام کی انجام دہی کیلئے بھرپور وسائل عطا فرمائے۔

زیرِ نظر کتاب ''علم المنطق'' شہید آیت اللہ مرتضیٰ مطہریؒ کی سعی جمیل کا نتیجہ ہے۔ منطق کیا ہے۔ اس حوالہ سے ہمارا فریضہ ہے کہ کچھ لوگوں کی طرح آنکھ بند کر کے ارسطوئی منطق کو تسلیم نہ کرلیں اور نہ ہی بعض افراد کی مانند سوچے سمجھے بغیر اسے تنقید و اعتراض کا نشانہ بنائیں۔ بلکہ تحقیق و جستجو کریں اور یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ ارسطوئی منطق اپنے لیے جس قدر و قیمت کی قائل ہے وہ کس پایہ کی ہے؟ اس کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس کی تعریف اور پھر اس کی غرض و غایت اور فائدہ بیان کیا جائے۔ کتابِ ھذا میں اسی طرح کی بحثیں ہیں قارئین حضرات اس سے استفادہ کریں۔

ادارہ ھذا نے اس کتاب کے موضوعات کو مختلف ایرانی ویب سائٹ سے ڈاؤن لوڈ کیا ہے۔ کتاب کو پاکستان کی عوام کے پسندیدہ خط، فونٹ اور انداز میں پیش کیا جارہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نیٹ پر اَپ لوڈ کرنے والوں کی توفیقاتِ خیر میں اضافہ فرمائے۔ اُمید ہے آپ ادارہ ہذا کی اس کوشش کو بھی قدر کی نگاہ سے دیکھیں گے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔والسلام

شہید مطہری فاؤنڈیشن

فہرست مضامین

❁❁❁❁❁

سبق نمبر ا

علم منطق

بیرونی دنیا سے اسلامی ثقافت میں داخل ہونے والے علوم میں ایک علم منطق بھی ہے۔اس علم کو اسلامی دنیا میں اتنی مقبولیت حاصل ہوئی کہ دینی علوم کے مقدمہ کے طور پر اسے دینی علوم کا جزو مان لیا گیا۔

علم منطق، یونانی کتابوں سے ترجمہ ہوا ہے۔اس علم کے موجد و مدون ''ارسطو یونانی'' ہیں۔ یہ علم مسلمانوں کے درمیان غیر معمولی طور پر پھیلا اور مقبول ہوا۔ مسلمانوں نے اس میں کچھ اضافہ کر کے اسے معراج کمال تک پہنچا دیا۔مسلمانوں کے ہاتھوں تدوین ہونے والی عظیم ترین ارسطوئی منطق بوعلی سینا کی ''منطق الشفاء'' ہے۔ منطق الشفاء، خود ارسطو کی منطق سے کئی گنا زیادہ ہے۔منطق ارسطو کا یونانی متن، عربی ترجمہ، اور دنیا کی دوسری زبانوں میں ترجمہ آج بھی موجود ہے۔منطق ارسطو کا ترجمہ حنین بن اسحاق نے کیا ہے۔ وہی ترجمہ جوں کا توں آج بھی باقی ہے۔ یونانی زبان سے آشنا محققین، جنھوں نے حنین بن اسحاق کے ترجمے کا دوسرے ترجموں سے موازنہ کیا ہے، دعویٰ ہے کہ حنین کا ترجمہ تمام ترجموں سے بہتر اور دقیق تر ہے۔

عصر جدید میں، برطانوی باشندہ ''فرانسیس بیکن'' اور فرانسیسی باشندہ ''ڈکارٹ'' نے ارسطوئی منطق پر شدید حملے اور سخت اعتراضات کیے ہیں۔کبھی اسے باطل قرار دیا ہے اور کبھی غیر مفید۔ برسوں بلکہ دو تین صدیاں گزر جانے کے بعد جبکہ یورپی

دنیا کا عقیدہ پورے طور پر ارسطوئی منطق سے اٹھ چکا تھا، رفتہ رفتہ ان کے حملوں اور اعتراضات میں کمی آ گئی۔

ہمارا فریضہ ہے کہ کچھ لوگوں کی طرح آنکھ بند کر کے ارسطوئی منطق کو تسلیم نہ کریں اور نہ ہی بعض افراد کی مانند سوچے سمجھے بغیر اسے تنقید و اعتراض کا نشانہ بنائیں۔ بلکہ تحقیق و جستجو کریں اور یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ ارسطوئی منطق اپنے لیے جس قدر و قیمت کی قائل ہے وہ کس پایہ کی ہے؟ اس کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس کی تعریف اور پھر اس کی غرض و غایت اور فائدہ بیان کیا جائے تاکہ اس کی قدر و قیمت نمایاں ہو سکے۔ ہم ''باب قیاس'' میں ارسطوئی منطق پر اعتراضات کا جائزہ لیں گے اور اس پر تبصرہ کرتے ہوئے اپنا آخری فیصلہ سنائیں گے۔

منطق کی تعریف

منطق ''صحیح سوچنے کا قانون'' ہے۔یعنی منطقی قواعد و قوانین کی حیثیت، کسوٹی اور معیار کی ہے کہ ہم جب کبھی کسی علمی یا فلسفی موضوع کے سلسلے میں غور و فکر اور استدلال کرنا چاہیں تو اسے اسی کسوٹی پر پرکھیں۔ اسی میزان میں تولیں غلط نتائج سے دوچار نہ ہوں۔جس طرح معمار ساہل کے ذریعہ اندازہ لگاتا ہے کہ اس کی تعمیر کردہ دیوار کج ہے یا سیدھی، زمین ہموار ہے یا نیچی اونچی، اسی طرح عالم اور فلسفی منطق کے ذریعہ اپنی فکر کی صحت و سقم کا پتہ لگاتا ہے۔

اسی لیے منطق کی تعریف میں کہتے ہیں:

آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر

منطق، قاعدہ و قانون کا ایسا آلہ ہے جس کی رعایت ذہن کو

فکری خطاؤں سے محفوظ رکھتی ہے۔

منطق کا فائدہ

منطق کی تعریف سے اس کا فائدہ بھی ظاہر ہوجاتا ہے۔ منطق کا فائدہ فکری خطاؤں سے ذہن کی حفاظت ہے۔ لیکن اس تعریف سے یہ معلوم نہ ہوسکا کہ منطق، فکری لغزشوں سے کس طرح بچاتی ہے؟ اس کی کامل وضاحت کے لیے ضروری ہے کہ ہم پہلے منطقی مسائل کو بطور اجمالی ہی سہی، سمجھ چکے ہوں۔ پھر بھی ہم اس سلسلے میں اجمالی طور پر کچھ بیان کیے دیتے ہیں۔

یہاں فکر کی تعریف کردینا ضروری ہے۔ کیونکہ جب تک منطقی مفہوم کے مطابق فکر کی وضاحت نہ ہوجائے، فکر کے لیے علم منطق کا کسوٹی ہونا اور اس کے ذریعہ فکر کی لغزشوں کی نشاندہی کا عمل واضح نہ ہوسکے گا۔

فکر، جدید معلومات حاصل کرنے، نیز مجہول کو معلوم میں تبدیل کرنے کے لیے چند معلومات کو آپس میں مربوط کرنے کا نام ہے۔ درحقیقت فکر، ایک مجہول مقصود سے معلوم مقدمات کی جانب سفر اور پھر ان معلوم مقدمات سے مجہول مقصود کی طرف سفر ہے تاکہ اس مجہول مقصود کو معلوم میں تبدیل کرسکیں۔ اسی لیے فکر کی تعریف میں کبھی کہتے ہیں:

ترتیب امور معلومۃ لتحصیل امر مجھول

اور کبھی کہتے ہیں:

ملاحظۃ المعقول لتحصیل المجھول

اور کبھی کہتے ہیں:

الفکر حرکۃ الی المبادی ومن المبادی الی المراد

ذہن جب فکر کرتا ہے اور اپنی معلومات کی آمیزش سے کسی مجہول کو معلوم میں بدلنا

چاہتا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ ان معلومات کو ایک مخصوص طریقہ سے منظم کرے۔ یعنی ذہن میں موجود معلومات، صرف اسی وقت کسی نتیجہ پر پہنچ سکتی ہیں جب انہیں ایک مخصوص شکل وصورت میں پیش کیا جائے۔ منطق اسی شکل وصورت اور اس کی تنظیم کے قواعد وقوانین کو بیان کرتی ہے۔

منطق ہمیں بتاتی ہے کہ ذہن میں موجود معلومات صرف اسی وقت نتیجہ خیز واقع ہوسکتی ہیں جب ان کی تشکیل منطقی اصول وقوانین کی بنیاد پر ہوئی ہو۔

بنیادی طور پر فکر کرنے کا عمل، معلومات کو منظم کرنے اور جدید چیزوں کے انکشاف کے لیے ان معلومات کو بنیاد قرار دینے کے سوا کچھ نہیں۔ لہٰذا جب ہم کہتے ہیں کہ منطق، صحیح فکر کرنے کا قانون ہے اور فکر کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں: فکر، مقدمات سے نتائج کی طرف سفر کا نام ہے تو اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ منطق کا کام ''ذہن کے صحیح حرکت کرنے کے قوانین کی نشان دہی ہے۔'' ذہن کے صحیح فکر کرنے کا مطلب ان ہی معلومات کو صحیح شکل وصورت میں منظم کرنے کے سوا کچھ بھی نہیں۔

پس منطق کا کام یہ ہے کہ فکر کرتے وقت ذہن کی حرکت کو اپنے کنٹرول میں رکھے۔

ذہن کی خطا

ذہن جس وقت فکر کرتا ہے اور کچھ امور کو کسی امر کے لیے مقدمہ قرار دیتا ہے، ممکن ہے صحیح عمل کرے اور ممکن ہے خطا ولغزش سے دوچار ہو۔ سبب لغزش، ان دو چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہوسکتی ہے۔

ا۔ جن مقدمات کو اس نے بنیاد قرار دیا اور معلوم سمجھا ہے وہ غلط ہوں۔ یعنی جو مقدمات ہمارے استدلال کا مصالحہ ہیں وہی خراب ہوں۔

٢۔مقدمات کو غلط شکل وصورت میں پیش کیا گیا ہو۔انہیں صحیح طور پر منظم نہ کیا گیا ہو۔یعنی استدلال کا مصالحہ ٹھیک ہے لیکن صورت خراب ہے۔

ذہن میں کسی استدلال کی مثال، عمارت کی مثال ہے۔عمارت اسی وقت بے عیب ہوسکتی ہے جب اس کا مصالحہ بے عیب ہو اور عمارت کا نقشہ بھی صحیح اصولوں پر بنایا گیا ہو۔ان میں سے کسی ایک کے فقدان کی صورت میں عمارت قابل اعتماد نہ ہوگی۔مثلاً اگر یہ کہا جائے: سقراط انسان ہے اور ہر انسان ظالم ہے، لہٰذا سقراط بھی ظالم ہے۔یہ استدلال شکل وصورت کے لحاظ سے صحیح ہے لیکن اس کا مادہ ومصالحہ خراب ہے۔کیونکہ یہ صحیح نہیں ہے کہ ہر انسان ظالم ہے۔لیکن اگر یوں کہیں: سقراط انسان ہے، سقراط عالم ہے، پس انسان عالم ہے۔یہاں ہمارے استدلال کا مادہ ومصالحہ صحیح ہے لیکن اس کی شکل اور اس کا نظام منطقی نہیں ہے۔اس لیے نتیجہ غلط نکلا۔اس کی شکل و نظام منطقی کیوں نہیں ہے؟ اس کا جواب بعد میں باب قیاس میں بیان ہوگا۔

ارسطوئی منطق صرف استدلال کی شکل وصورت کی غلطیوں کو نمایاں کرسکتی ہے۔ استدلال کے مادہ ومصالحہ کی خطاؤں کی گرفت اس کے بس سے باہر ہے۔اسی لیے "منطق ارسطو" کو "منطق صورت" کہتے ہیں۔اب رہی یہ بات کہ دنیا میں کسی ایسی منطق کا بھی وجود ہے جو استدلال کے مادہ ومصالحہ کی خرابیوں کی نشاندہی کرے؟ اسے ہم باب قیاس میں بیان کریں گے۔

یہاں تک کی گفتگو سے یہ نتیجہ نکلا کہ ارسطوئی منطق کی اہمیت یہ ہے کہ وہ فکری خطاؤں کی گرفت کرتی ہے۔یعنی انسانی استدلالوں کی شکل وصورت میں غلطیوں کی نشاندہی کرتی ہے۔رہا یہ سوال کہ صحیح استدلال کرنے کے لیے منطق کون سے قوانین پیش کرتی ہے؟ اس کا جواب منطق کے تفصیلی مطالعہ کے بعد ہی مل سکتا ہے۔

سبق نمبر ٢

منطق کا موضوع

منطق کا موضوع کیا ہے؟ پہلے یہ دیکھیں کہ موضوع کہتے کسے ہیں؟ پھر یہ سمجھیں کہ کیا ہر علم کے لیے ایک موضوع ضروری ہے؟ اس کے بعد بحث کریں کہ منطق کا موضوع کیا ہے؟

موضوع علم اس چیز کو کہتے ہیں جس کے بارے میں وہ علم بحث کرتا ہے۔اس علم سے متعلق ہر مسئلے کا جائزہ لیں تو یہی نظر آئے گا کہ وہ اس موضوع کے احوال وخواص سے بحث کر رہا ہے۔

موضوع علم کے سلسلے میں منطقیوں اور فلسفیوں نے جو عبارت پیش کی ہے وہ یہ ہے:

موضوع کل علم هو مایبحث فیه عن عوارضه الذاتیه

ہر علم کا موضوع وہ چیز ہے جس کے عوارض ذاتی کے بارے میں وہ علم بحث وگفتگو کرتا ہے۔

ان دانشوروں نے یہ کہنے کی بجائے کہ ہر علم کا موضوع اسی چیز سے عبارت ہے جس کے حالات، خواصیتوں اور آثار کے متعلق وہ علم بحث کرتا ہے، حالات وآثار کی بجائے ثقیل لفظ "عوارض ذاتیہ" استعمال کیا ہے۔کیوں؟ بلاسبب؟ نہیں، بلاسبب نہیں۔ چونکہ انہیں معلوم تھا کہ حالات وآثار جن کی نسبت کسی چیز کی طرف دی جاتی ہے، دو

طرح کے ہوتے ہیں۔ کبھی وہ حالات واقعاً خود اسی چیز سے مربوط ہوتے ہیں اور کبھی خود اس چیز سے ان کا تعلق نہیں ہوتا بلکہ اس چیز سے مربوط ہوتے ہیں جو اس سے یگانگت رکھتی ہے۔ مثلاً ہم انسان کے حالات کے بارے میں گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ چونکہ انسان حیوان بھی ہے اور حیوان سے یگانگت رکھتا ہے، لہٰذا حیوان کے خواص بھی اس میں پائے جاتے ہیں۔ اسی لیے دانشوروں نے ''عرض ذاتی'' کا لفظ استعمال کیا ہے اور مخصوص تعریف کے ذریعہ اس لفظ کی وضاحت کردی ہے تا کہ یہ شبہ برطرف ہوجائے یا اصطلاحی زبان میں ''عوارض غریبہ'' خارج ہوجائیں۔

عرض ذاتی کسے کہتے ہیں؟ اس کا جواب ان اسباق کی حدود سے باہر ہے۔

اب یہ دیکھیں کہ آیا ہر علم کے لیے ایک خاص موضوع کی ضرورت ہے یا نہیں؟

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ علوم کے مسائل ایک دوسرے سے ارتباط کے اعتبار سے یکساں نہیں ہیں۔ مسائل کی مثال کنبہ جیسی ہے۔ کچھ مسائل ایک مخصوص کنبہ تشکیل دیتے ہیں، کچھ دوسرے مسائل دوسرا کنبہ، اسی طرح کچھ کنبے مل جل کر ایک خاندان وقبیلہ تشکیل دیتے ہیں اور کچھ دوسرے کنبہ دوسرا قبیلہ بناتے ہیں۔

مثلاً کچھ مسائل جنہیں مسائل حساب کہا جاتا ہے، ان کا آپس میں اتنا قریبی رشتہ ہے کہ وہ ایک کنبہ کے افراد معلوم ہوتے ہیں۔ کچھ دوسرے مسائل ہیں جنہیں مسائل ہندسہ کہا جاتا ہے۔ وہ دوسرے کنبہ کے افراد ہیں۔ حساب اور ہندسہ کے کنبے ایک دوسرے سے قرابت بھی رکھتے ہیں اور دونوں ریاضیات نامی قبیلہ کے رکن ہیں۔

پس اتنا مسلم ہے کہ علمی مسائل کے درمیان ایک طرح کا ارتباط موجود ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان روابط کا سرچشمہ کیا ہے۔ مسائل حساب میں اتنی قربت کیسے پیدا ہوگئی کہ ایک کنبہ کی شکل اختیار کر گئے اور ان سب کا ایک نام رکھ دیا گیا اور انہیں مستقل علم مان لیا گیا ہے؟

یہاں دو نظریے ہیں:

۱۔ سبب یہ ہے کہ ہر علم کے مسائل ایک خاص اور معین حقیقت کے محور پر بحث کرتے ہیں۔ مثلاً مسائل حساب کے ایک کنبے سے ہونے کا سبب یہ ہے کہ یہ تمام مسائل، عدد اور خواصِ عدد سے تعلق رکھتے ہیں۔ مسائل ہندسہ کے ہم کنبہ وقرابت دار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مقدار سے وابستہ ہیں۔ پس جو چیز مسائل علوم کو ایک دوسرے سے مرتبط کرتی ہے وہ وہی چیز ہے جس کے بارے میں اس علم کے درمیان قرابت وارتباط بھی نہ ہوتا۔ حساب کا ایک مسئلہ اس کے دوسرے مسئلہ سے وہی رابطہ رکھتا ہے جو طب یا کیمسٹری کے مسئلہ سے رکھتا۔ لہٰذا ہر علم ایک موضوع کا محتاج ہے۔ علوم کا ایک دوسرے سے امتیاز ان کے موضوعات کے امتیاز کا نتیجہ ہے۔

۲۔ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ مسائل علوم کے آپس کے تعلقات کا سرچشمہ وہ آثار وفوائد ہیں جو ان مسائل سے حاصل ہوتے ہیں۔ فرض کیجیے کچھ مسائل ایسے ہوں جو کسی خاص موضوع سے مربوط نہ ہوں۔ ہر ایک کا موضوع الگ ہو۔ اگر وہ مسائل فائدہ، اثر اور غرض کے لحاظ سے، جس کی وجہ سے ان مسائل کو سیکھنے کی ضرورت پیش آئی، متحد و مشترک ہوں تو انھیں آپس میں قرابت دار اور ایک کنبے کا رکن بنانے کے لیے کافی ہے۔ اور یہی اتحاد واشتراک ان مسائل کو دیگر علوم کے مسائل سے ممتاز بھی کردیتا ہے۔

لیکن یہ نظریہ صحیح نہیں ہے۔ اگر کچھ مسائل اثر، فائدہ اور غرض و غایت کے لحاظ سے متحد ہوتے ہیں تو اس کا سبب ان مسائل کی آپس میں ذاتی شباہت ہے اور ان مسائل کی ذاتی شباہت کی وجہ یہ ہے کہ وہ تمام مسائل ایک خاص موضوع کے حالات و عوارض سے تعلق رکھتے ہیں۔

اب ہمیں یہ سمجھنا ہے کہ علم منطق کا موضوع کیا ہے؟ اور علم منطق کس موضوع

سے بحث کرتا ہے؟

موضوع علم منطق، ''معرف و حجت'' ہے۔ یعنی منطقی مسائل، معرفوں، یعنی تعریفوں سے بحث کرتے ہیں یا حجتوں یعنی استدلال سے۔ فی الحال اتنا ہی جان لینا کافی ہے کہ ہر علم میں مجموعی طور پر دو کام انجام پاتے ہیں۔

۱۔ کچھ چیزوں کی تعریف بیان کی جاتی ہے۔

۲۔ کچھ احکام کو ثابت کرنے کے لیے استدلال کیا جاتا ہے اور اس کے بارے میں دلیل پیش کی جاتی ہے۔

یہ دو کام تمام علوم میں انجام پاتے ہیں۔

علم منطق ہمیں صحیح تعریف اور صحیح استدلال کا طریقہ سکھاتا ہے۔ آئندہ اسباق میں معرف و حجت کو، جو علم منطق کا موضوع ہیں، بہتر طور پر پہچان سکیں گے۔

سبق نمبر ۲

تصور و تصدیق

اسلامی منطقیین، علم منطق میں اپنی بحث کا آغاز ''علم'' و ''ادراک'' کی تعریف سے کرتے ہیں۔ پھر اسے ''تصور'' و ''تصدیق'' دو قسموں میں تقسیم کر کے مجموعی طور پر منطق کو دو حصوں میں بیان کرتے ہیں۔ حصہ تصورات اور حصہ تصدیقات۔ منطقیوں کی نظر میں تصور و تصدیق کی بھی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ضروری یا بدیہی۔

۲۔ نظری یا اکتسابی۔

تفکر و استدلال کا عمل، جس کے متعلق ارسطوئی منطق کا دعویٰ ہے کہ وہ اس کی صحت کے قوانین بیان کرتی ہے، اس طرح انجام پاتا ہے کہ ذہن، ضروری و بدیہی تصورات کے ذریعے نظری و اکتسابی تصورات حاصل کرتا ہے اور اکثر ان اکتسابی تصورات کو کچھ دوسرے نظری و اکتسابی تصدیقات کے انکشاف کا ذریعہ بناتا ہے اور خود انہیں بھی اپنے مقام پر کچھ دوسرے تصدیقات کے حصول کا وسیلہ قرار دیتا ہے۔

لہٰذا ہر بحث سے پہلے علم و ادراک اور پھر تصور و تصدیق نیز ضروری و بدیہی کی تعریف بیان کر دینی چاہیے۔

علم و ادراک

انسان اپنے وجود میں ایک حالت کو محسوس کرتا ہے جسے علم، ادراک، دانائی یا معرفت وغیرہ کا نام دیتا ہے۔ علم و ادراک کا مقابل جہل و ناآگاہی ہے۔

ہم جب کسی ایسے شخص کو دیکھتے ہیں جسے پہلے نہیں دیکھا ہے، یا کسی ایسے شہر کی سیر کرتے ہیں جہاں پہلے کبھی نہیں گئے ہیں تو اس وقت ہمیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے وجود میں ہمارے ساتھ ایک ایسی چیز موجود ہے جو پہلے نہ تھی اور وہ چیز عبارت ہے اس شخص یا اس شہر کی تصویر یا تصویروں سے۔ ہماری وہ پہلی حالت جو منفی تھی، جس میں یہ تصویریں موجود نہ تھیں، جہل کہلاتی ہے اور دوسری حالت جو مثبت ہے، جس میں کچھ تصویریں موجود ہیں اور یہ تصویریں ہمیں ان اشیاء سے آشنا کرتی ہیں جنہیں خارجی واقعیات کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، یہ حالت علم یا ادراک کہلاتی ہے۔

جس طرح اجسام پر نقش اور تصویریں ابھرتی ہیں اور اس میں ان نقوش کو قبول کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے، کچھ ایسی ہی حالت ہمارے ذہن کی ہے۔ ہاں فرق یہ ہے کہ اجسام پر ابھرنے والے نقوش، اجسام کو خارجی اشیاء سے مربوط نہیں کرتے یعنی ان اجسام کو ان اشیاء سے آگاہ نہیں کرتے۔ لیکن ذہن کے نقوش اور تصویریں ہمیں خارجی اشیاء سے مربوط کرتی اور ان کے متعلق ہمیں آگاہ کرتی ہیں۔ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ ان دونوں میں کیا فرق ہے؟

اس کیوں اور فرق کا جواب فلسفہ میں ملے گا، منطق میں نہیں۔

پس علم، ذہن میں ''شے'' معلوم کی تصویر کو کہتے ہیں۔ چنانچہ علم و ادراک کی تعریف میں کہا گیا ہے:

العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل

کسی چیز کی تصویر کا ذہن میں ابھرنا علم و ادراک ہے۔

علم کو تصور و تصدیق میں تقسیم کرنے کا سبب یہ ہے کہ اشیاء کے سلسلے میں ہمارے علم کی کیفیت کبھی ایسی ہوتی ہے کہ ہمارا ذہن، اشیاء کے درمیان کسی نسبت کے

وجود یا عدم کا حکم کرتا ہے۔ یعنی ہمارا ذہن، اشیاء کے درمیان قضاوت و فیصلہ کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی ایسا نہیں ہوتا۔ یعنی قضاوت و فیصلہ کی کیفیت نہیں پائی جاتی۔ پہلے کی مثال یہ ہے کہ ہمارے علم کی کیفیت یہ ہو کہ ہوا گرم ہے، ہوا گرم نہیں ہے، سچائی اچھی چیز ہے، جھوٹ اچھی چیز نہیں ہے۔ تصدیق چیزوں کے درمیان، ذہن کے حکم و فیصلہ کو کہتے ہیں۔ ذہن کی اس فیصلہ کن کیفیت کا نام تصدیق ہے۔

لیکن ذہن، اشیاء سے اپنے علمی رابطہ میں ہمیشہ فیصلہ کن کیفیت کا حامل نہیں ہوتا۔ بعض اوقات پردۂ ذہن پر اشیاء ابھرتی ہیں، مگر ذہن ان کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کرتا اور جس وقت وہ فیصلہ کن کیفیت کا حامل ہوتا ہے اور دو چیزوں کے درمیان قضاوت کرتا ہے، اسی حکم و قضاوت کو تصدیق کہتے ہیں۔ محکوم علیہ و محکوم بہ کی تصویریں۔ یعنی وہ دو چیزیں (جیسے ہوا اور گرمی) جن کے متعلق ذہن نے فیصلہ کیا ہے، تصدیق نہیں ہیں، جن تصویروں کے سلسلے میں ذہن فیصلہ کرتا ہے انہیں تصور کہتے ہیں۔

چنانچہ جب ہم اپنے ذہن میں فیصلہ کرتے ہیں کہ ہوا گرم ہے تو یہ حکم و فیصلہ تصدیق ہے۔ لیکن ہوا اور گرمی کی ذہنی تصویر، تصور ہے۔

تصور و تصدیق میں علم کی تقسیم سب سے پہلے، عالی مرتبت اسلامی فلسفی، ابونصر محمد بن طرحان فارابی کے ذریعہ انجام پائی۔ یہ ان ہی کی ایجاد ہے جو بعد میں آنے والے فلسفیوں اور منطقیوں میں مقبول ہوگئی۔ عصر متاثر میں اسلامی منطقیوں نے اسی تقسیم کو اساس قرار دیتے ہوئے ابواب منطق کو دو حصوں میں بانٹ دیا۔ حصہ تصورات، حصہ تصدیقات۔ حالانکہ ابتدا میں منطق کے ابواب اس طرح ایک دوسرے سے جدا نہیں تھے۔

ضروری ونظری

جیسا کہ پہلے بھی عرض کر چکا ہوں، جو اصطلاحیں منطق وفلسفہ میں کثرت سے استعمال ہوتی ہیں، ان میں سے ایک ضروری (بدیہی) ونظری کی اصطلاح ہے۔ لہٰذا اس کے بارے میں بھی وضاحت و تشریح کی ضرورت ہے۔ تصور وتصدیق کی دو قسمیں ہیں: بدیہی اور نظری۔

بدیہی اس ادراک کو کہتے ہیں جس میں غور وفکر نہ ہو۔ لیکن نظری اس ادراک کو کہتے ہیں جس میں غور وفکر کی حاجت ہو۔ دوسرے لفظوں میں بدیہی وہ ہے جو خود بخود واضح و معلوم ہو اور نظری وہ ہے جو خود بخود معلوم وآشکار نہ ہو بلکہ کسی دوسری چیز کے ذریعے اس کی وضاحت ہوتی ہو۔

یا یوں سمجھیے کہ بدیہی وہ ہے جسے معلوم کرنے کے لیے دقتِ نظر کی ضرورت نہیں ہوتی اور نظری وہ ہے جسے معلوم کرنے کے لیے غور وفکر کی حاجت ہے۔

کہتے ہیں حرارت اور ٹھنڈک، گرمی و سردی کا تصور محتاج فکر ونظر نہیں ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ تصور حرارت وٹھنڈک اور تصور جن و ملک میں اس لحاظ سے فرق نہیں ہے۔ حرارت وٹھنڈک بھی اتنے ہی محتاج فکر وتعریف ہیں جتنے جن وملک۔ حرارت و ٹھنڈک کے وجود کی تصدیق، محتاج فکر ونظر نہیں ہے لیکن جن و ملک کے وجود کی تصدیق غور وفکر کی محتاج ہے۔

بدیہی تصورات، واضح و روشن تصورات سے عبارت ہیں، جن میں کسی قسم کا ابہام نہیں پایا جاتا۔ لیکن اس کے برخلاف، نظری تصورات تشریح وتوضیح کے محتاج ہیں۔ [1]

تصدیقات میں بھی، ذہن کبھی دو چیزوں کے درمیان حکم کرنے کے لیے محتاج دلیل ہوتا ہے اور کبھی دلیل و استدلال کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یعنی بعض اوقات نسبت کے دونوں سروں (محکوم علیہ ومحکوم بہ) کا تصور ہی اس نسبت کے وجود یا عدم کا فیصلہ کرنے کے لیے کافی ہوتا ہے اور بعض اوقات کفایت نہیں کرتا۔ نسبت کے دونوں سروں (محکوم علیہ ومحکوم بہ) کے سلسلے میں حکم کرنے کے لیے ذہن کو دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔

مثلاً پانچ چار سے بڑا ہے۔ اس میں فکر ونظر کی حاجت نہیں لیکن ۱۵x۱۵=۲۲۵ فکر واستدلال کا محتاج ہے۔ اسی طرح ''اجتماع نقیضین محال ہے،'' بدیہی تصدیقات میں سے ہے لیکن ''دنیا متناہی ہے لامتناہی'' تصدیق نظری ہے۔

[1] ہم نے ''اصول فلسفہ'' کی دوسری جلد کے فٹ نوٹ میں اس سلسلے میں بحث کی ہے کہ کس طرح سے کچھ تصورات ابہام وپیچیدگی سے خالی ہیں اور کچھ دوسرے تصورات مبہم ہیں۔ ہم نے وہاں ثابت کیا ہے کہ اس کا سبب بساطت وترکیب ہے۔ ذہن کے بسیط عناصر واضح و بدیہی ہیں اور مرکب عناصر، نظری اور محتاج فکر ونظر ہیں۔ بدیہی تصورات جیسے تصور وجود وعدم، تصور وجوب و امکان وامتناع۔ نظری تصورات جیسے تصور انسان وحیوان، تصور حرارت و برودت، تصور مثلث ومربع وغیرہ۔

سبق نمبر ۳

کلی وجزئی

منطق کی ایک دوسری اور مقدماتی بحث، کلی وجزئی کی بحث ہے۔ یہ بحث پہلے مرحلے میں ذاتی طور پر تصورات سے مربوط ہے، دوسرے مرحلے میں عرضی طور پر تصدیقات سے متعلق ہے۔ یعنی تصدیقات (جیسا کہ بعد میں بیان ہوگا) تصورات کی اتباع میں کلیت وجزئیت سے متصف ہوتی ہیں۔

اشیاء کے تصورات، جنہیں ہم اپنے الفاظ اور اپنی زبان میں بیان کرتے ہیں، دوطرح کے ہوتے ہی: تصورات جزئی اور تصورات کلی۔

تصورات جزئی ان تصویروں کو کہتے ہیں جو صرف شخص واحد پر صادق آتی ہیں۔ ان تصورات کے مصداق میں ''کتنا'' اور ''کون'' جیسے الفاظ معنی نہیں رکھتے۔ جیسے معین اشخاص وافراد کے بارے میں ہمارا تصور۔ مثلاً حسن، احمد، محمود، ہمارے ذہن کی یہ تصویریں صرف کسی فرد خاص پر صادق آتی ہیں۔ ان افراد کے حسن، احمد وغیرہ جیسے جو نام رکھے جاتے ہیں انہیں اسم خاص کہا جاتا ہے۔ اسی طرح ہمارے ذہن میں شہر تہران، ملک ایران، دماوند پہاڑ اور مسجد شاہ اصفہان کا تصور ہے: یہ تمام تصورات جزئی ہیں۔

ہمارے ذہن میں ان تصورات کے علاوہ کچھ دوسرے تصورات بھی ہیں اور انہیں بیان کرنے کے لیے کچھ نام بھی ہیں۔ جیسے انسان، آگ، شہر اور پہاڑ وغیرہ کا تصور کہ ان مفاہیم کو بیان کرنے کے لیے ان کے نام استعمال کرتے ہیں اور ان ناموں کو اسم

عام کہتے ہیں۔ اس قسم کے تصورات ومفاہیم کو ''کلی'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ مفاہیم بہت سے افراد پر صادق آتے ہیں۔ حتیٰ ان میں لامتناہی افراد پر صادق آنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

عام طور سے اپنے روزمرہ میں ہمارا سروکار جزئیات سے ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں: حسن آیا، حسن گیا، شہر تہران میں بہت بھیڑ ہے۔ دماوند پہاڑ، ایران کا سب سے اونچا پہاڑ ہے۔ لیکن جب ہم علمی موضوعات میں قدم رکھتے ہیں تو ہمارا سابقہ کلیات سے پڑتا ہے۔ کہتے ہیں: مثلث ایسا ہے، دائرہ ویسا ہے، انسان فلاں سرشت کا مالک ہے۔ پہاڑ کی کیا اہمیت ہے، شہر کو ایسا اور ویسا ہونا چاہیے۔

کلی ادراک، ذی روح موجودات کے درمیان انسان کے رُشد وارتقاء کی علامت ہے۔ انسان کی کامیابی کا راز، حیوانات کے برخلاف، قوانین کائنات کے ادراک اور صنعتوں کی ایجاد نیز تہذیب وثقافت کی تخلیق میں ان قوانین کے استعمال میں پوشیدہ ہے اور یہ کچھ کلیات کے ادراک کے بغیر ممکن نہیں۔ منطق جو صحیح فکر کرنے کا آلہ ہے، کلی وجزئی، دونوں سے تعلق رکھتے ہے۔ لیکن اسے زیادہ تر کلیات سے سروکار ہے۔

نسب اربعہ

جن مسائل کا جاننا ضروری ہے۔ ان میں سے ایک، کلیوں کے درمیان پایا جانے والا رابطہ اور نسبت ہے۔ اگر کسی کلی کو یہ مدنظر رکھتے ہوئے کہ وہ اپنے اندر بہت سے افراد کو سموئے ہوئے ہے، کسی دوسری کلی سے کہ وہ بھی اپنے وجود میں بہت سے افراد رکھتی ہے، موازنہ کریں تو ان دوکلیوں کے درمیان حسب ذیل چار نسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت موجود ہوگی۔

تباین۔

تساوی۔

عموم وخصوص مطلق۔

عموم وخصوص من وجہ۔

کیونکہ یہ کلی اس کلی کی کسی فرد پر صادق نہ آتی ہوگی اور ہر کلی کا دائرہ دوسری کلی سے سو فیصد الگ ہوگا تو اس صورت میں ان دونوں کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت ''تباین'' ہوگی اور ان کلیوں کو ''متباینین'' کے نام سے یاد کیا جائے گا۔

یا یہ کلیاں ایک دوسرے کے تمام افراد پر برابر صادق آتی ہوں گی۔ یعنی دونوں کلیوں کی قلمرو ایک ہے تو اس صورت میں دونوں کلیوں کے مابین پائی جانے والی نسبت کو تساوی کہیں گے اور دونوں کلیوں کو متساوی۔

یا یہ کہ ایک کلی تو دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آتی ہے اور اس کی پوری قلمرو پر چھا جاتی ہے لیکن دوسری کلی پہلی کلی کے تمام افراد پر منطبق نہیں ہوتی، صرف بعض افراد کو شامل کرتی ہے۔ اس صورت میں ان دونوں کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو ''عموم وخصوص مطلق'' اور ان کلیوں کو ''عام وخاص مطلق'' کہیں گے۔

یا یہ کہ ہر کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آتی ہے۔ بعض افراد میں دونوں شریک ہیں لیکن دونوں کے کچھ اپنے مخصوص افراد ہیں جہاں دوسری کلی کا گزر نہیں۔ ہر ایک کی اپنی الگ الگ قلمرو بھی ہے۔ اس صورت میں ان دونوں کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت ''عموم وخصوص من وجہ'' ہوگی اور ان کلیوں کو ''عام و خاص من وجہ'' کہیں گے۔

متباین

جیسے انسان و درخت کہ نہ کوئی انسان درخت ہے اور نہ کوئی درخت انسان

ہے۔ نہ انسان درخت کی کسی فرد پر صادق آتا ہے اور نہ درخت انسان کی کسی فرد پر منطبق ہوتا ہے۔ نہ انسان، درخت کی قلمرو میں داخل ہوتا ہے اور نہ درخت، انسان کی حدود میں قدم رکھتا ہے۔

متساوی

جیسے انسان اور متعجب کہ ہر انسان تعجب کرتا ہے اور ہر تعجب کرنے والا انسان ہے۔ انسان اور متعجب کی قلمرو ایک ہے۔

عام وخاص مطلق

جیسے انسان وحیوان کہ ہر انسان حیوان ہے لیکن ہر حیوان انسان نہیں ہے۔ جیسے گھوڑا، حیوان ہے لیکن انسان نہیں۔ صرف بعض حیوان انسان ہیں، جیسے افراد انسان جو حیوان بھی ہیں اور انسان بھی۔

عام وخاص من وجہ

جیسے انسان اور سفیدی کہ بعض انسان سفید ہیں اور بعض سفید موجودات انسان ہیں۔ (گورے افراد) لیکن بعض انسان سفید نہیں ہیں (کالے اور زرد افراد) اور بعض سفید چیزیں انسان نہیں ہیں • جیسے برف جو سفید ہے لیکن انسان نہیں ہے۔)

دو متباین کلیاں درحقیقت دو ایسے دائروں کی مانند ہیں جو ایک دوسرے سے جدا ہیں اور ایک دوسرے کے دائرہ کو عبور نہیں کرتے۔ دو متساوی کلیاں ان دو دائروں کی مانند ہیں جو ایک دوسرے کے اوپر بنے ہوئے ہوں اور سو فیصد ایک دوسرے پر منطبق ہوں اور عام وخاص مطلق کلیاں، ان دو دائروں کی مانند ہیں جن میں ایک دوسرے سے

چھوٹا ہوا اور چھوٹا دائرہ بڑے دائرے کے اندر بنا ہوا ہو۔ عام وخاص من وجہ کلیاں، ان دو دائروں کی مانند ہیں جن میں سے ایک دوسرے کو قطع کرتا ہو، یعنی دونوں دائرے دو قوس کے ذریعے ایک دوسرے کو کاٹتے ہوں۔

کلیوں کے درمیان صرف یہی چار قسم کی نسبتیں ممکن ہیں۔ پانچویں قسم محال ہے۔ مثلاً یہ فرض کریں کہ ایک کلی دوسری کلی کے تمام یا بعض افراد پر صادق آتی ہو لیکن دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آتی ہو، یہ محال ہے۔

کلیات خمس

کلیات خمس بھی ان مقدماتی بحثوں میں شامل ہے جنہیں منطقین معمولاً ذکر کرتے ہیں۔ اگرچہ کلیات خمس کی بحث فلسفہ سے مربوط ہے نہ کہ منطق سے۔ فلسفی، ماہیت کی بحث میں کلیات خمس کے سلسلے میں تفصیلی بحث کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ 'حدود' و ''تعریفات'' کی بحث کلیات خمس سے آگاہی پر موقوف ہے، لہٰذا منطقین اس بحث کو ''حدود'' کے مقدمہ کے طور پر بیان کرتے ہیں اور اسے ''مدخل'' یا ''مقدمہ'' کا نام دیتے ہیں۔ منطقیوں کا کہنا ہے کہ اگر کلی کو خود اس کے افراد کے لحاظ سے دیکھیں اور ان کے باہمی ارتباط کا جائزہ لیں تو وہ حسب ذیل پانچ قسموں سے خارج نہ ہوگی۔

۱۔نوع

۲۔جنس

۳۔فصل

۴۔عرض عام

۵۔عرض خاص

کیونکہ وہ کلی اپنے افراد کی ہو بہو ذات و ماہیت ہے یا جزو ذات ہے یا خارج از

ذات ہے اور اگر جزو ذات ہے تو یا ذات سے اعم ہے یا ذات کے مساوی ہے۔ اسی طرح اگر خارج از ذات ہے تو یا ذات سے اعم ہے اور یا ذات کے مساوی ہے۔ جو کلی، افراد کی عین ذات اور تمام ماہیت ہے وہ ''نوع'' ہے۔ جو کلی اپنے افراد کی ذات کی جزو ہے لیکن جزو اعم ہے، وہ جنس ہے۔ جو کلی اپنے افراد کی جزو ہے لیکن جزو مساوی ہے، وہ فصل ہے۔ جو کلی اپنے افراد کی ذات سے خارج ہے لیکن ذات افراد سے اعم ہے، وہ عرض عام ہے۔ جو کلی ذات کی افراد سے خارج ہے، لیکن ذات کے مساوی ہے، وہ عرض خاص ہے۔

نوع

جیسے انسان، جو مفہوم انسانیت کو بیان کرتا ہے اور اپنے افراد کی عین ذات و تمام ماہیت ہے۔ یعنی اس کے افراد کی ذات و ماہیت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مفہوم انسان میں نہ پائی جاتی ہو۔ اسی طرح مفہوم ''خط'' کہ جو افراد کی پوری ماہیت کو بیان کرتا ہے۔

جنس

جیسے حیوان، جو اپنے افراد کی ماہیت کے جزو کی نشان دہی کرتا ہے۔ کیونکہ حیوان کے افراد، جیسے زید، عمرو، گھوڑا، بکری وغیرہ حیوان ہونے کے علاوہ کچھ اور بھی ہیں۔ یعنی ان کی ذات و ماہیت کو حیوان ضرور تشکیل دیتا ہے لیکن اس میں کچھ دوسری چیزیں بھی شامل ہیں۔ جیسے انسان کی ماہیت میں حیوان کے ساتھ ساتھ ناطق بھی شامل ہے۔ یا جیسے ''کم'' کہ وہ خط، سطح اور حجم، جیسے اپنے افراد کی ذات کا جزو ہے۔ یہ سب ''کم'' ہیں لیکن ایک دوسری چیز کے ہمراہ کمیت ان کی ذات کا جزو ہے، ماہیت کامل نہیں ہے اور نہ ہی ان کی ذات سے خارج ہے۔

فصل

جیسے ناطق، جو ماہیت انسان کا جزو دوم ہے یا ''یک پہلو متصل'' جو ماہیت خط کا جزو ثانی ہے۔

عرض عام

جیسے راستہ چلنے والا (ماشی)، جو اپنے افراد کی ماہیت سے خارج ہے۔ یعنی راستہ چلنا، راستہ چلنے والوں کی ماہیت کامل یا جزو ماہیت نہیں ہے۔ لیکن ایک حالت و عارض کی صورت میں ان میں موجود ہوتا ہے۔ مگر یہ عارضی امر کسی ایک نوع کے افراد سے مخصوص نہیں ہے بلکہ حیوان کی بہت سی انواع میں پایا جاتا ہے اور جس فرد پر صادق آتا ہے، اس فرد کی ذات و ماہیت سے اعم ہے۔

عرض خاص

جیسے متعجب، جو اپنے افراد (تمام افراد انسان) کی ماہیت سے خارج ہے اور ایک عرض کی شکل میں ان میں پایا جاتا ہے اور یہ عرضی امر ایک ذات، ایک ماہیت اور

ایک نوع یعنی انسان کے افراد سے مخصوص ہے۔ [1]

[1] عرض کر چکے ہیں کہ اگر کلی جزو ذات ہوگی تو یا اعم از ذات ہے یا مساوی ذات۔ یعنی اگر کلی جزو ذات ہوگی تو نسبت اربعہ میں سے، جس کی وضاحت کی جا چکی ہے، وہ نسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت ضرور ہوگی یا اعم مطلق یا تساوی۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بقیہ ان دو نسبتوں کے بارے میں کیا خیال ہے؟ آیا ممکن ہے کہ کلی جزو ذات ہوتے ہوئے ذات سے متباین یا اعم من وجہ ہو؟ جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں۔ کیوں؟ اس کا جواب فلسفہ دے گا۔ فلسفہ میں اس کا جواب واضح ہے۔ لیکن فی الحال ہم فلسفہ میں داخل نہیں ہوں گے۔ یہ یاددہانی بھی ضروری ہے کہ ذات اور جزو ذات کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہمیشہ اس طرح ہے کہ جزو ذات، جو خود ذات سے اعم ہے اور ذات، جزو ذات سے اخص ہے۔ اس کے برعکس ممکن نہیں ہے کہ ذات، جزو ذات سے اعم ہو۔ مزید وضاحت فلسفہ میں ہوگی۔

سبق نمبر ۴

حدود وتعریفات

گزشتہ بحثیں، حدود وتعریفات کے لیے مقدمہ تھیں۔یعنی منطق کا اصل کام یہ ہے کہ وہ کسی معنی کی تعریف کا طریقہ سکھائے یا کسی مطلب کو ثابت کرنے کے لیے صحیح استدلال کی روش بتائے اور دلیل و برہان قائم کرنے کے صحیح اصولوں سے آشنا کرے۔پہلی قسم کا تعلق تصورات سے ہے۔یعنی تصوری معلومات کے ذریعے تصوری مجہول کا انکشاف اور دوسری قسم تصدیقات سے مربوط ہے۔یعنی تصدیقی معلومات کے سہارے تصدیقی مجہول کا علم۔

کلی طور پر، اشیا کی تعریف کا اصل مطلب ان کی ماہیت کی وضاحت اور ان سے متعلق سوالات کا جواب ہے۔جب یہ سوال ہوتا ہے کہ فلاں چیز کیا ہے؟ اس وقت چیز کی تعریف بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ بدیہی ہے کہ سوال ہمیشہ مجہول چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے۔ہم کسی چیز کے بارے میں اسی وقت سوال کرتے ہیں جب اس کی حقیقت و ماہیت سے بے خبر ہوں یا کم از کم اسی شے کے مفہوم کی حدوں سے ناواقف ہوں۔ہمیں یہ معلوم نہ ہو کہ اس کی حدیں کہاں تک ہیں، کن حرکات کے دائرہ میں داخل ہے اور کن حرکتوں کی حدود سے باہر ہے۔

کسی شے کی حقیقت و ماہیت سے لاعلمی کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے پاس اس کا صحیح تصور موجود نہ ہو۔ لہٰذا اگر ہم پوچھتے ہیں کہ ''خط'' کیا ہے؟ ''سطح'' کیا ہے؟ ''مادہ'' کیا ہے؟ ''قوت'' کیا ہے؟ ''حیات'' کیا ہے؟ تو ان سوالات کا مطلب یہ

ہے کہ ہمارے پاس ان چیزوں کی حقیقت و ماہی کا صحیح ومکمل تصور نہیں ہے۔ہم ان کے بارے میں صحیح تصور حاصل کرنا چاہتے ہیں۔اس کے مفہوم کی سرحدیں ہم سے پوشیدہ ہیں یعنی اس کے بعض افراد کے سلسلے میں شک ہے کہ وہ بھی اس مفہوم میں شامل ہیں یا نہیں۔ہم اس کے مفہوم کو اس طرح سے سمجھنا چاہتے ہیں کہ ''جامع افراد'' و ''مانع اغیار'' ہو۔ (اس مفہوم کی کوئی فرد چھوٹنے نہ پائے اور بیرونی افراد اس میں شامل نہ ہوسکیں)۔

تمام علوم میں ہر چیز سے پہلے ان موضوعات کی تعریف بیان کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جن سے ان علوم میں بحث وگفتگو کی جاتی ہے۔البتہ یہ تعریفیں اس علم کے مسائل میں شامل نہیں ہوتیں بلکہ وہ ان مسائل سے جدا ہوتی ہیں اور انہیں مجبوراً بیان کیا جاتا ہے۔ باب تصورات میں منطق کا کام یہ ہے کہ وہ ہمیں صحیح تعریف کرنے کا طریقہ سکھائے۔

سوالات

یہاں اس نکتہ کی وضاحت ضروری ہے کہ مجہولات کے سلسلے میں انسان کے سوالات یکساں نہیں ہوتے، ان کی مختلف قسمیں ہیں۔ ہر سوال خود اپنے وموقع ومحل پر صحیح ہے۔اسی لیے دنیا کی ہر زبان میں سوالوں کے لیے مختلف الفاظ وضع کیے گئے ہیں۔ ہر قسم کے سوال کے لیے ایک خاص لفظ موجود ہے۔ استفہامی لفظوں کا تنوع ورنگارنگی خود اس بات کی علامت ہے کہ سوالات گوناگوں ومختلف ہیں اور قسم قسم کے سوالات انسان کے مجہولات کی کثرت وتنوع کا پتہ دیتے ہیں اور کسی ایک قسم کے سوال کا جواب دوسری قسم کے سوال کے جواب سے مختلف ہوگا۔ذیل میں چند قسم کے سوالات ملاحظہ فرمائیں:

۱۔کسی چیز کی حقیقت و ماہیت کے بارے میں سوال کہ وہ کیا ہے؟ مَاهُوَ؟

۲۔کسی چیز کے وجود کے بارے میں سوال کہ وہ ہے؟ هَلْ؟

۳۔کسی چیز کی کیفیت کے بارے میں سوال کہ وہ کیسی ہے؟ كَيْفَ؟

۴۔ کسی چیز کی مقدار کے بارے میں سوال کہ وہ کتنی ہے؟ کَمْ ؟

۵۔ کسی چیز کی جگہ کے بارے میں سوال کہ وہ کہاں ہے؟ اَیْنَ ؟

۶۔ کسی چیز کے وقت کے بارے میں سوال کہ وہ کب ہے؟ مَتٰی ؟

۷۔ کسی شخصیت کے بارے میں سوال کہ وہ کون ہے؟ مَنْ ھُوَ ؟

۸۔ کسی فرد کے بارے میں سوال کہ وہ کون سی فرد یا قسم ہے؟ اَیٌّ ؟

۹۔ کسی چیز کے سبب، دلیل یا فائدہ کے بارے میں سوال کہ ایسا کیوں ہے؟ لِمَا ؟

اس سے معلوم ہوا کہ جب ہم کسی مجہول کے بارے میں سوال کرتے ہیں تو ممکن ہے کہ ہمارا مجہول چند قسم کا ہو۔ مثلاً کبھی ہم پوچھتے ہیں کہ ''الف'' کیا ہے؟ کبھی پوچھتے ہیں کہ ''الف'' موجود ہے یا نہیں؟ اور کبھی پوچھتے ہیں کہ وہ کیسا ہے؟ وہ کتنا ہے؟ کتنے عدد ہے؟ کہاں ہے؟ وہ کب ہوتا ہے؟ وہ کون شخص ہے؟ کون سی قسم ہے؟ اور کبھی اس کے سبب و دلیل و فائدہ کے بارے میں دریافت کرتے ہیں۔

اگرچہ منطق ان سوالات میں سے، جن کا تعلق خارجی اشیاء سے ہے، کسی ایک کا بھی جواب نہیں دیتی، ان کا جواب فلسفہ و سائنس ہی میں ملے گا۔ لیکن فلسفہ و سائنس کے پیش کردہ جوابات سے اسے ضرور سروکار ہے۔ یعنی منطق ان سوالات کا جواب نہیں دیتی، لیکن صحیح جواب دینے کا طریقہ ضرور سکھاتی ہے۔ درحقیقت منطق بھی ایک قسم کے سوال کا جواب دیتی ہے۔ وہ سوال یہ ہے کہ صحیح فکر کا طریقہ کیا ہے؟ لیکن اس سوال کا تعلق ''کیسا

ہونا چاہیے'' کی قسم سے ہے نہ کہ ''کیسا ہے؟'' کی قسم سے۔[1]

چونکہ، پہلے اور آٹھویں سوال کے سوا تمام سوالات کو اردو میں ''کیا'' فارسی میں ''آیا'' اور عربی میں ''ھل'' کے ذریعہ بیان کر سکتے ہیں، لہٰذا عام طور سے کہا جاتا ہے کہ تمام سوالات کو تین بنیادی سوالات میں سمیٹا جا سکتا ہے:

''کیا ہے؟'' ''چیست؟'' ''ما؟''

''کیا؟'' ''آیا؟'' ''ھَلْ؟''

''کیوں؟'' ''چرا؟'' ''لِمَ؟''

حاجی سبزواری اپنی کتاب منظومہ کے حصہ منطق میں فرماتے ہیں:

اُسُّ الْمَطَالِبِ ثَلَاثَۃٌ لِمْ مَطْلَبُ ''ما'' مَطْلَبُ ''ھَلْ'' مَطْلَبُ ''لِمَ''

اس پوری گفتگو سے یہ ثابت ہوا کہ اگرچہ کسی چیز کی تعریف بیان کرنا منطق کا فرض نہیں ہے (بلکہ فلسفہ کا کام ہے) لیکن صحیح تعریف کرنے کا طریقہ منطق ہی سکھاتی ہے۔ درحقیقت منطق یہ طریقہ حکمت الٰہی (فلسفہ) کو سکھاتی ہے۔

حد و رسم

[1] اگر یہ پوچھا جائے کہ پھر ان سوالات کا جواب کون سا علم دے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ الٰہی فلسفہ میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ پہلی اور دوسری قسم یعنی ماہیت و وجود سے متعلق سوالات کا جواب الٰہی فلسفہ میں ہی ملے گا۔ نویں قسم یعنی علت و سبب کے متعلق سوال، اگر ان کا تعلق ان ابتدائی و اصلی علتوں سے ہے جن کی خود اپنی کوئی علت نہیں تو اس کا جواب بھی الٰہی فلسفہ دے گا۔ لیکن اگر جزئی و قریبی علتوں کے بارے میں سوال ہو تو اس کا جواب سائنس دے گی۔ رہے بقیہ سوالات جن کی تعداد بھی کم نہیں ہے، ان کے جوابات بھی سائنس ہی دے گی۔ البتہ جیسے سوالات ہوں گے اور جتنے موضوعات ہوں گے، سائنس کی بھی اتنی ہی قسمیں ہوں گی۔

کسی شے کی تعریف کرتے وقت اگر اس کی ''کنہ'' وحقیقت بیان کرسکیں یعنی جنس وفصل سے تشکیل پانے والے اس کی ماہیت کے اجزا کو بیان کرسکیں تو یہ اس شے کی کامل ترین تعریف ہوگی اور اس قسم کی تعریف کو ''حدتام'' کہتے ہیں۔لیکن اگر ماہیت کے تمام اجزاء کی بجائے صرف بعض اجزاء کو بیان کرسکیں تو ایسی تعریف کو ''حدناقص'' کہتے ہیں اور اگر ذات و ماہیت کے اجزاء تک رسائی کے احکام وعوارض کو سمجھ سکیں، یا ہمارا مقصد ہی صرف کسی مفہوم کی حدود کو اس طرح معین کرنا ہے کہ اس میں کون سی چیزیں شامل ہیں اور کون سی چیزیں اس مفہوم سے خارج ہیں، اس صورت میں اگر اس کے احکام و عوارض اس حد تک واضح ہوجائیں کہ وہ شے دوسری چیزوں سے بطور کامل جدا ہوجائے تو ایسی تعریف کو ''رسم تام'' کہیں گے،لیکن اگر وہ احکام وعوارض اسی شے کو پورے طور پر مشخص ومعین نہ کرسکیں تو اسے ''رسم ناقص'' کہیں گے۔

مثلاً انسان کی تعریف میں کہیں: ''ایک ایسا جسمانی جوہر ہے (یعنی اس کے مختلف پہلو ہیں) جس میں رشد ونمو کی قوت پائی جاتی ہے اور وہ ناطق حیوان ہے'' تو یہ اس کی ''حدتام'' ہوگی۔لیکن اگر کہیں: ''وہ ایک ایسا جسمانی جوہر ہے جس میں نمو کی قوت ہے اور وہ حیوان ہے۔'' تو یہ ''حدناقص'' ہوگی اور اگر اس کی تعریف میں کہیں: ''وہ مستقیم القامت موجود ہے جو راستہ چلتا ہے اور اس کے ناخن پھیلے ہوئے ہوتے ہیں'' تو یہ ''رسم تام'' ہے اور اگر کہیں: ''وہ راستہ چلنے والا موجود ہے'' تو یہ ''رسم ناقص'' ہے۔

کامل ترین تعریف ''حدتام'' ہے۔لیکن افسوس ہے کہ فلسفیوں کا اعتراف ہے کہ اشیاء کی ''حدتام'' تک رسائی انتہائی مشکل ہے۔کیونکہ ''حدتام'' کا لازمہ، اشیاء کی ذاتیات کا انکشاف یا دوسرے لفظوں میں اشیاء کی کنہ تک عقل کی رسائی ہے اور یہ بے حد دشوار ہے۔انسان کی تعریف میں ''حدتام'' کے عنوان سے جو کچھ بیان کیا جاتا ہے وہ

تسامح سے خالی نہیں ہے۔[1]

جب فلسفہ، جو تعریفیں بیان کرنے کا ذمہ دار ہے، حدتام کے سلسلے میں اپنے عجز وناتوانی کا اظہار کرتا ہے تو قدرتی طور پر حدتام کے متعلق منطقی قوانین کی بھی کوئی حیثیت نہ ہوگی۔ لہٰذا حدود وتعریفات کے سلسلے میں ہم اپنی بحث کو یہیں پر ختم کیے دیتے ہیں۔

[1] شرح حکمت الاشراق باب منطق پر صدر المتالہین کی تعلیقات ملاحظہ فرمائیں۔

سبق نمبر ۵

تصدیقات

قضایا

یہاں سے تصدیقات کی بحث شروع ہوتی ہے۔ پہلے قضیہ کی تعریف بیان کی جائے گی، اس کے بعد قضایا کی تقسیم کا ذکر ہوگا اور پھر اس کے احکام پیش کیے جائیں گے۔اس طرح یہ کام تین مرحلوں میں انجام پائے گا۔

۱۔تعریف۔

۲۔تقسیم۔

۳۔احکام۔

قضیہ کی تعریف سے پہلے ایک مقدمہ، جس کا تعلق الفاظ سے ہے، بیان کرنا ضروری ہے۔ اگرچہ منطق کا تعلق ذہنی ادراک اور معانی سے ہے۔ الفاظ سے براہ راست اس کا کوئی رابطہ نہیں۔ (صرف ونحو کے برخلاف جو براہ راست الفاظ ہی سے مربوط ہے) اس کی تمام تعریفیں تقسیمیں اور احکام، معانی وادراکات کے سلسلے میں ہیں۔ تاہم بعض اوقات منطق کچھ الفاظ کی تعریف وتقسیم بیان کرنے پر مجبور ہے۔ البتہ الفاظ کے سلسلے میں بھی منطقی تعریف ان الفاظ کے معانی کے اعتبار سے ہے۔یعنی ان لفظوں کی تعریف وتقسیم ان کے معانی کے پیش نظر کی جاتی ہے۔

پہلے رواج تھا کہ منطق کے مبتدی طالب علموں کو فارسی کا یہ شعر پڑھایا جاتا تھا:

منطقی در بند بحث لفظ نیست

لیک بحث لفظ او را عارضی است

منطقیوں کی اصطلاح میں ہر اس لفظ کو جسے کسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو اور اس سے کوئی معنی سمجھ میں آتا ہو، قول کہتے ہیں۔ چنانچہ وہ تمام الفاظ، جنہیں ہم اپنے روزمرہ میں استعمال کرتے ہیں اور ان کے ذریعے ایک دوسرے کو اپنے مقاصد سے آگاہ کرتے ہیں، ''اقوال'' ہیں اور اگر کوئی لفظ بے معنی ہو تو اسے مہمل کہتے ہیں۔ مثلاً لفظ ''اسپ'' فارسی میں قول ہے۔ کیونکہ ایک خاص حیوان (گھوڑے) کا نام ہے۔لیکن لفظ ''ساپ'' قول نہیں ہے کیونکہ اس سے کوئی معنی سمجھ میں نہیں آتا۔

قول کی دو قسمیں ہیں، مفرد ومرکب۔ اگر لفظ کے دو جزو ہوں اور ہر جزو ایک خاص معنی پر دلالت کرتا ہو، اسے ''مرکب'' کہیں گے ورنہ ''مفرد''۔ لہٰذا ''پانی'' لفظ مفرد ہے۔لیکن ''ٹھنڈا پانی'' مرکب ہے۔ یا ''جسم'' مفرد ہے لیکن ''موٹا جسم'' مرکب ہے۔

مرکب کی بھی دو قسمیں ہیں: یا ''تام'' ہے یا ''ناقص'' ہے۔ مرکب تام اس جملہ کو کہتے ہیں جو مکمل ہو۔ یعنی اس سے ایک بات پورے طور پر سمجھ میں آتی ہو، سننے والا کسی چیز کو سمجھ سکتا ہو، اسی جملہ پر اکتفا کرتے ہوئے متکلم کا خاموش ہو جانا صحیح ہو، مخاطب کو مزید کسی لفظ کا انتظار نہ ہو۔ مثلاً یہ جملے: زید گیا۔ عمر آیا ہے۔ جاؤ۔ آؤ۔ کیا میرے ساتھ چلو گے؟ یہ سب مکمل جملے ہیں لہٰذا انہیں مرکب تام کہتے ہیں۔ مرکب ناقص اس کے برخلاف ہے۔ جملہ ادھورا ہوتا ہے، مخاطب کی سمجھ میں کچھ نہیں آتا۔ مثلاً اگر کوئی شخص کسی سے کہے: تربوز کا پانی، اور خاموش ہو جائے تو مخاطب کی سمجھ میں کچھ بھی نہ آئے گا، اسے مزید الفاظ کا انتظار ہوگا، وہ پوچھے گا، کیا کہنا چاہتے ہو؟ تربوز کا پانی کیا ہوا؟

ممکن ہے پوری ایک سطر یا صفحہ بھر یکے بعد دیگرے مختلف الفاظ دیئے گئے ہوں پھر ایک جملہ کامل یا قضیہ تمام نہ ہو۔ مثلاً اگر کوئی شخص کہے: ''آج صبح آٹھ بجے،

میں ایسے عالم میں جبکہ پائجامہ پہنے، کوٹ اتارے ہوئے، چھت پر کھڑا اپنی گھڑی دیکھ رہا تھا اور میرے دوست جناب الف صاحب بھی میرے ساتھ تھے۔'' اتنا لمبا چوڑا ہونے کے باوجود یہ جملہ ناقص ہے۔ کیونکہ مبتداء تو موجود ہے لیکن خبر غائب ہے۔ لیکن اگر کہے: ''ہوا ٹھنڈی ہے'' تو باوجودیکہ یہ جملہ صرف تین لفظوں سے تشکیل ہوا ہے، تاہم یہ جملہ تمام و قضیہ کامل ہے۔

مرکب تام کی بھی دو قسمیں ہیں۔ خبر و انشاء۔ خبری مرکب تام اسے کہتے ہیں جو کسی واقعہ کو نقل کر رہا ہو۔ یعنی کسی ایسے واقعہ کی اطلاع دے رہا ہو جو رونما ہو چکا ہو یا رونما ہو رہا ہے یا ہمیشہ سے تھا۔ آج بھی موجود ہے اور آئندہ بھی رہے گا۔

مثلاً یوں کہیں: میں گزشتہ سال مکہ گیا تھا۔ میں آئندہ سال ایم۔ اے کر لوں گا۔ میں اس وقت مریض ہوں۔ لوہا گرمی سے پھیل جاتا ہے۔

لیکن مرکب انشائی اس جملہ کو کہتے ہیں جو کسی چیز کی خبر نہ دے بلکہ وہ خود کوئی معنی ایجاد کرے۔ مثلاً یوں کہیں: آؤ۔ جاؤ۔ خاموش رہو۔ کیا میرے ساتھ چلو گے؟ ہم ان جملوں سے کسی کام کا حکم دیتے ہیں۔ کسی کام سے روکتے ہیں یا کسی چیز کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ ان چیزوں کے بارے میں خبر نہیں دیتے بلکہ انہیں ایجاد کرتے ہیں۔

خبری مرکب تام چونکہ کسی چیز کی حکایت کرتا ہے اور اس کے بارے میں خبر دیتا ہے، لہٰذا ممکن ہے کہ جس چیز کی خبر دے رہا ہے اس سے مطابق رکھتا ہو اور ممکن ہے کہ ایسا ہی ہو کہ میں گزشتہ سال مکہ گیا ہوا ہوں۔ ایسی صورت میں یہ جملہ خبریہ، سچا ہے اور ممکن ہے کہ میں مکہ نہ گیا ہوا ہوں۔ اس وقت یہ جملہ جھوٹا ہوگا۔

لیکن مرکب انشائی چونکہ نہ کسی چیز کی حکایت کرتا ہے اور نہ کسی چیز کے بارے میں خبر دیتا ہے بلکہ وہ خود ہی ایک معنی کو ایجاد کرتا ہے۔ خارج میں پہلے سے کوئی چیز موجود نہیں ہوتی جس سے مطابقت یا عدم مطابقت کا سوال پیدا ہو، لہٰذا مرکب انشائی میں صدق

وکذب، سچ اور جھوٹ بے معنی ہے۔

منطقیوں کی اصطلاح میں اسی قول مرکب تام خبری کو ''قضیہ'' کہتے ہیں۔ چنانچہ قضیہ کی تعریف میں کہتے ہیں: **قول یحتمل الصدق والکذب** قضیہ وہ قول ہے جس میں صدق وکذب کا احتمال پایا جاتا ہو۔ احتمال صدق وکذب پائے جانے کا سبب یہ ہے کہ اولاً وہ قول مرکب ہے، مفرد نہیں۔ ثانیاً مرکب تام ہے، مرکب ناقص نہیں۔ ثالثاً مرکب تام خبری ہے، انشائی نہیں۔ کیونکہ قول مفرد، قول مرکب غیر تام اور قول مرکب تام انشائی میں احتمال صدق و کذب کا گزر ہی نہیں۔

بیان ہو چکا کہ منطق کا سروکار اولاً بالذات معانیسے ہے اور ثانیاً و بالتبع الفاظ سے ہے۔ اگرچہ ابھی تک ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ قول ولفظ کے سلسلے میں تھا، تاہم مقصودِ اصلی معانی ہیں۔ ہر قضیہ لفظیہ، کسی قضیہ ذہنیہ ومعقولہ کے برابر ہے۔ یعنی جس طرح ہم لفظ ''زید کھڑا ہے'' کو قضیہ کہتے ہیں۔ اس جملہ کے معنی کو بھی جو ہمارے ذہن میں حاصل ہوتا ہے، قضیہ کہیں گے۔ بس فرق یہ ہے کہ جملہ کے الفاظ کو قضیہ لفظیہ اور اس کے معنی کو قضیہ معقولہ کہیں گے۔ یہاں تک ہماری گفتگو قضیہ کی تعریف کے سلسلے میں تھی۔ اب اس کی تقسیم ملاحظہ فرمائیں۔

سبق نمبر ۶

قضایا کی تقسیم

قضایا کو مختلف طریقوں سے تقسیم کیا گیا ہے:

تقسیم: نسبت حکمیہ (رابطہ) کے لحاظ سے۔

تقسیم: موضوع کے لحاظ سے۔

تقسیم: محمول کے لحاظ سے۔

تقسیم: سور کے لحاظ سے۔

تقسیم: جہت کے لحاظ سے۔

حملیہ و شرطیہ

رابطہ و نسبت حکمیہ کے لحاظ سے قضیہ کی دو قسمیں ہیں:

۱۔حملیہ

۲۔شرطیہ

۱۔قضیہ حملیہ

اس قضیہ کو کہتے ہیں جو موضوع اور نسبت حکمیہ سے مرکب ہو۔ جب ہم اپنے ذہن میں کسی ''قضیہ کا تصور کرتے ہیں اور پھر اس کے بارے میں تصدیق کرتے ہیں تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم ایک چیز کو موضوع قرار دیتے ہیں، یعنی اسے اپنی ذہنی دنیا میں جگہ

دیتے ہیں اور دوسری چیز کو محمول قرار دیتے ہیں یعنی اسے موضوع پر حمل کرتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھیے کہ قضیہ حملیہ میں کسی چیز کے لیے کسی چیز کو حمل کرنے کے نتیجے میں ان دونوں کے درمیان ایک نسبت و رابطہ برقرار ہوتا ہے۔ اس طرح قضیہ وجود میں آتا ہے۔

مثلاً ہم کہتے ہیں: ''زید کھڑا ہے۔'' یہ لفظ ''زید'' موضوع کو بیان کرتا ہے، ''کھڑا'' محمول کو اور ''ہے'' نسبت حکمیہ کو۔ یہاں درحقیقت ہم نے پہلے زید کو اپنے ذہن میں جگہ دی ہے۔ پھر کھڑے ہونے کو اس پر حمل کیا ہے۔ اس وقت زید اور کھڑے ہونے کے درمیان نسبت و رابطہ برقرار رہا اور یوں قضیہ، معرض وجود میں آ گیا۔

قضیہ حملیہ میں موضوع و محمول، نسبت کے دو سرے ہوتے ہیں۔ ان دونوں کو ہمیشہ مفرد ہونا چاہیے یا مرکب ناقص۔ چنانچہ اگر ہم کہیں: ''تربوز کا پانی مفید ہے'' تو یہاں قضیہ کا موضوع مرکب ناقص ہے۔ البتہ یہ ہرگز ممکن نہیں کہ قضیہ کے دونوں سرے یا کوئی ایک سرا مرکب تام ہو۔

قضایائے حملیہ کا رابطہ، اتحادی رابطہ ہوتا ہے جسے فارسی میں ''است'' اور اردو میں ''ہے'' کے ذریعہ بیان کیا جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں: ''زید کھڑا ہے'' تو درحقیقت ہم یہ حکم کرتے ہیں کہ خارج میں زید اور قیام دونوں مل کر ایک وجود تشکیل دیتے ہیں اور دونوں آپس میں متحد ہو گئے ہیں۔

لیکن اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم اپنے ذہن میں کسی قضیہ کا تصور کرتے ہیں اور پھر اس کے متعلق تصدیق کرتے ہیں تو وہ مذکورہ کیفیت کا حامل نہیں ہوتا۔ یعنی اس میں کسی چیز کو کسی چیز پر حمل نہیں کیا جاتا۔ دوسرے لفظوں میں اس کسی چیز کے لیے کسی چیز کا ثبوت کا حکم نہیں ہوتا بلکہ اس میں ایک قضیہ کے مفہوم کا حکم کرتے ہیں، اس شرط کے ساتھ کہ دوسرا قضیہ بھی متحقق ہو۔ دوسرے لفظوں میں ایک قضیہ کے مفہوم پر دوسرے قضیہ کے مفہوم کے

معلق ہونے پر حکم ہوا ہے۔ مثلاً ''اگر زید کھڑا ہے، عمرو بیٹھا ہے'' یا یہ کہ ''زید کھڑا ہے یا عمرو بیٹھا ہے۔'' اس کے معنی درحقیقت یہ ہیں کہ اگر زید کھڑا ہوا ہے تو عمرو بیٹھا ہوا ہے اور اگر زید بیٹھا ہوا ہے تو عمرو کھڑا ہے۔ اس قسم کے قضیہ کو ''قضیہ شرطیہ'' کہتے ہیں۔

۲۔ قضیہ شرطیہ

قضیہ شرطیہ کے بھی قضیہ حملیہ کی طرح دو سرے ہوتے ہیں اور ایک نسبت۔ لیکن قضیہ حملیہ کے برخلاف، قضیہ شرطیہ کے دونوں سِرے مرکب تام خبری ہوتے ہیں۔ یعنی خود وہ دونوں بھی قضیہ ہوتے ہیں جن کے درمیان رابطہ ونسبت برقرار ہوجاتی ہے۔ دوقضیوں اور ایک نسبت سے مل کر ایک بڑا قضیہ وجود میں آتا ہے۔

خود قضیہ شرطیہ کی بھی دو قسمیں ہیں: متصلہ ومنفصلہ۔ کیونکہ قضیہ شرطیہ کا وہ رابطہ جو دونوں سِروں کو ایک دوسرے سے ملاتا ہے یا وہ تلازم و انضمام کی قسم سے ہوگا اور یا معاندت ومفارقت کی قسم سے ہوگا۔

تلازم و انضمام کا مطلب یہ ہے کہ ایک سِرا دوسرے کا لازمہ ہو۔ جہاں یہ سرا ہو وہیں وہ بھی ہو۔ جیسا کہ ہم کہتے ہیں: ''جب کبھی بادلوں میں بجلی چمکے گی تو اس کی کڑک بھی سنائی دے گی'' یا یہ کہ ''جب بھی زید کھڑا ہوگا تو عمرو بیٹھا ہوگا۔'' یعنی بجلی کی چمک کا لازمہ اس کی کڑک ہے اور زید کے کھڑے ہونے کا لازمہ عمرو کا بیٹھنا ہے۔ لیکن رابطہ معاندت اس کے برعکس ہے۔ یعنی دونوں سروں کے درمیان ایک طرح کی مخالفت و منافرت پائی جاتی ہے۔ اگر یہ سرا ہوگا تو وہ سرا نہ ہوگا اور اگر وہ ہوگا تو یہ نہ ہوگا۔ مثلاً ''عدد یا جفت ہے یا طاق۔'' یعنی ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی عدد جفت بھی ہو اور طاق بھی۔ یا یہ کہ ''یا زید کھڑا ہے اور یا عمرو بیٹھا ہے۔'' یعنی اس صورت میں عملاً یہ ممکن نہیں ہے کہ زید بھی کھڑا ہو اور عمرو بھی بیٹھا ہو۔

واضح ہے کہ قضایائے شرطیہ متصلہ میں، جس کے رابطہ میں تلازم پایا جاتا ہے، ایک قسم کی تعلیق وشرط موجود ہوتی ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں: ''اگر بادل میں بجلی چمکے گی تو کڑک کی آواز بھی سنائی دے گی'' یعنی کڑکنے کی آواز سنائی دینا، بجلی کے چمکنے پر معلق و مشروط ہے۔ لہٰذا قضیہ متصلہ کو شرطیہ کہنے کی وجہ واضح ہے۔ لیکن قضایائے منفصلہ، جہاں رابطہ، معاندت ومفارقت کا رابطہ ہے، جیسے عدد یا جفت ہے یا طاق۔ وہاں تعلیق و اشتراط، ظاہر لفظ میں نہیں ہے۔ لیکن درحقیقت ان میں سے ہر ایک دوسرے پر معلق ہے۔ یعنی اگر جفت ہے تو طاق نہیں اور اگر طاق ہے تو جفت نہیں۔ اسی طرح اگر جفت نہیں ہے تو طاق ہے اور اگر طاق نہیں ہے تو جفت ہے۔

اس گفتگو سے ثابت ہوا کہ پہلی تقسیم میں قضیہ دو قسموں میں تقسیم ہوگا، حملیہ و شرطیہ اور شرطیہ بھی دو قسموں میں تقسیم ہوگا متصلہ ومنفصلہ۔ یہ بھی معلوم ہوگیا کہ قضیہ حملیہ سب سے چھوٹا قضیہ ہے۔ کیونکہ قضیہ حملیہ مفردات یا مرکبات ناقصہ سے تشکیل پاتا ہے۔ جبکہ قضیہ شرطیہ، چند قضایائے حملیہ یا چند چھوٹے چھوٹے قضایائے شرطیہ سے مل کر وجود میں آتا ہے اور خود یہ چھوٹے چھوٹے قضایائے شرطیہ و قضایائے حملیہ سے تشکیل پاتے ہیں۔

قضایائے شرطیہ کے دونوں سروں کو مقدم و تالی کہتے ہیں۔ جزو اول کو ''مقدم'' اور جزو دوم کو ''تالی'' کہا جاتا ہے۔ جبکہ قضیہ حملیہ میں جزو اول کو موضوع اور جزو دوم کو محمول کہتے ہیں۔ قضیہ شرطیہ متصلہ عربی زبان میں ہمیشہ ''اِنْ'' ''اِذا'' ''بَیْنَمَا'' اور ''کُلَّمَا'' جیسے الفاظ کے ہمراہ ہوتا ہے۔ اردو میں ''اگر'' اور ''جب کبھی'' وغیرہ کے ساتھ اور قضیہ شرطیہ منفصلہ عربی میں ''اَوْ'' و ''اِمّا'' اور اردو میں ''یا'' کے ذریعہ بیان ہوتا ہے۔

موجبہ وسالبہ

حملیہ وشرطیہ میں قضیہ کی تقسیم، رابطہ اور نسبت حکمیہ کے اعتبار سے تھی۔ اگر رابطہ اتحادی ہوتو قضیہ حملیہ ہے اور اگر تلازم یا معاندت کی قسم کا رابطہ ہوتو قضیہ شرطیہ ہے۔

رابطہ کے لحاظ سے قضیہ کو ایک اور طرح سے بھی تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ وہ یوں کہ رابطہ کو (چاہے وہ اتحادی ہو یا تلازمی ومعاندتی) ہر قضیہ میں یا ثابت کیا جاتا ہے اور یا اس کی نفی کی جاتی ہے۔ پہلے کو قضیہ موجبہ اور دوسرے کو قضیہ سالبہ کہا جاتا ہے۔ مثلاً اگر کہیں: ''زید کھڑا ہے۔'' تو یہ قضیہ حملیہ موجبہ ہے اور اگر کہیں: ''ایسا نہیں ہے کہ زید کھڑا ہے۔'' تو یہ قضیہ حملیہ سالبہ ہے۔ اگر کہیں: ''اگر بارش زیادہ ہوگی تو فصل اچھی ہوگی۔'' یہ قضیہ شرطیہ متصلہ موجبہ ہے اور اگر کہیں: ''اگر پہاڑوں پر بارش نہ ہوتو سال بھر میں دریائے دجلہ خشک ہوجائے گا۔'' تو یہ قضیہ شرطیہ متصلہ سالبہ ہے۔

اگر کہیں: ''عدد یا جفت ہے یا طاق'' تو قضیہ شرطیہ منفصلہ موجبہ ہے اور اگر کہیں: ''ایسا نہیں ہے کہ عدد یا جفت ہے یا کوئی اور عدد۔'' یہ قضیہ شرطیہ منفصلہ سالبہ ہے۔

قضیہ محصورہ وغیر محصورہ

قضایائے حملیہ کو بلحاظ موضوع بھی تقسیم کیا جاتا ہے۔ کیونکہ قضیہ حملیہ کا موضوع یا تو جزئی حقیقی ہے، یعنی ایک فرد اور شخص معین ہے یا ایک معنائے کلی ہے۔

اگر موضوع قضیہ ایک فرد ہوتو اسے ''قضیہ شخصیہ'' کہیں گے۔ جیسے ''زید کھڑا ہے۔'' ''میں مکہ گیا۔'' روزمرہ کے محاورات میں تو قضیہ شخصیہ کا استعمال زیادہ ہوتا ہے لیکن علوم میں اس کا استعمال قطعی نہیں ہوتا۔ کیونکہ علوم کے مسائل، قضایائے کلیہ ہوتے ہیں اور اگر موضوع قضیہ معنائے کلی ہوتو خواس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ اس معنائے کلی کو موضوع قرار دیئے جانے کا سبب خود اس کا ذہن میں کلی ہونا ہوگا اور یا افراد کے لیے آئینہ

قرار دیا جانا ہوگا۔

دوسرے لفظوں میں کلی ذہن میں دو طریقوں سے ہوتی ہے۔ کبھی ''مافیہ ینظر'' کی حیثیت رکھتی ہے۔ یعنی مطلوب ومقصود ذہن خود وہ کلی ہی ہے اور کبھی ''مابہ ینظر'' کی حیثیت رکھتی ہے۔ یعنی خود وہ کلی مطلوب ومقصود ذہن نہیں ہے بلکہ ہاں اس کے افراد مراد ہیں اور کلی اپنے افراد کے احکام کے بیان کا ذریعہ۔ پہلے اعتبار سے اس کی مثال اس آئینہ کی ہے جو خود ہی منظور نظر ہو۔ مقصد خود آئینہ کو دیکھنا ہو اور دوسرے اعتبار سے اس کی مثال اس آئینہ کی ہے جہاں مقصد خود آئینہ دیکھنا نہ ہو بلکہ اس آئینہ میں صورت دیکھنا ہو۔

مثلاً کبھی کہا جاتا ہے: ''انسان نوع ہے، حیوان جنس ہے۔'' بدیہی ہے کہ یہاں متکلم کا مقصد یہ ہے کہ وہ طبیعت انسان جو ذہن میں ہے اور کلی ہے، نوع ہے۔ وہ طبیعت حیوان، جو ذہن میں ہے اور کلی ہے، جنس ہے۔ افراد انسان یا افراد حیوان کا نوع یا جنس ہونا مقصود نہیں ہے۔ لیکن بعض اوقات کہا جاتا ہے: ''انسان تعجب کرتا ہے۔'' یہاں مقصود افراد انسان ہیں۔ یعنی افراد انسان تعجب کرتے ہیں۔ یقیناً مقصود یہ نہیں ہے کہ وہ طبیعت کلی انسان جو ذہن میں ہے، تعجب کرتی ہے۔

پہلی قسم کے قضایا، جن کا موضوع، طبیعت کلی ہے اور انہیں ذہن میں کلی ہونے کی وجہ سے موضوع قرار دیا جاتا ہے، قضایای طبیعیہ کہلاتے ہیں۔ جیسے ''انسان کلی ہے۔'' ''انسان نوع ہے۔'' ''انسان حیوان سے اخص ہے۔'' ''انسان زید سے اعم ہے۔'' وغیرہ۔

قضایائے طبیعیہ صرف الٰہی فلسفہ میں، جہاں ماہیتوں کے بارے میں بحث و گفتگو ہوتی ہے، کام آتے ہیں۔ دیگر علوم میں ان کا کوئی مصرف نہیں۔

اگر طبیعت کلی خود بذاتہ متصور نہ ہو بلکہ وہ اپنے افراد کے لیے آئینہ ہوتو خود اس

کی بھی دو قسمیں ہیں۔ مثلاً کہا جائے: ''انسان جلد باز ہے۔'' ''تمام انسان فطرت توحید پر پیدا ہوتے ہیں۔'' ''بعض انسان گورے ہیں۔'' وغیرہ۔ اس قسم کے قضایا میں بعض یا تمام کے ذریعے افراد کی کمیت بیان ہوئی ہوگی یا نہ ہوئی ہوگی۔ اگر کمیت بیان نہ ہوئی ہو تو وہ ''قضیہ مہملہ'' کہلاتا ہے۔ قضیہ مہملہ، بطور مستقل نہ فلسفہ میں کام آتا ہے اور نہ دیگر علوم میں۔ اس قسم کے قضیہ کو قضایائے جزئیہ محصورہ کی صف میں شمار کرنا چاہیے۔ مثلاً یوں کہیں: انسان جلد باز ہے۔ لیکن یہ نہ بتائیں کہ ہر انسان جلد باز ہے یا بعض افراد۔

ہاں اگر کمیت افراد بیان کی گئی ہو کہ مراد تمام افراد ہیں یا بعض افراد تو اسے ''قضیہ محصورہ'' کہتے ہیں۔ اگر تمام افراد کے مقصود ہونے کا ذکر ہو تو وہ ''محصورہ کلیہ'' ہے اور اگر بعض افراد کے مقصود ہونے کا تذکرہ ہو تو ''محصورہ جزئیہ'' ہے۔

پس محصورہ کی دو قسمیں ہیں: کلیہ و جزئیہ اور چونکہ ہر قضیہ کے موجبہ و سالبہ ہونے کا امکان ہے، لہٰذا قضایائے محصورہ کی کل چار قسمیں ہوں گی:

موجبہ کلیہ: جیسے **کل انسان حیوان** ہر انسان حیوان ہے۔

سالبہ کلیہ: جیسے **لا شیئ من الانسان بحجر** ہر کوئی انسان پتھر نہیں ہے۔

موجبہ جزئیۃ: جیسے **بعض الحیوان انسان** بعض حیوان انسان ہیں۔

سالبہ جزئیہ: جیسے **بعض الحیوان لیس بانسان** بعض حیوان انسان نہیں ہیں۔

یہ چار قسم کے قضیے ''محصورات اربعہ'' کے نام سے مشہور ہیں اور علوم میں جو قضیے کام آتے ہیں وہ یہی ''محصورات اربعہ'' ہیں۔ شخصیہ وطبیعیہ و مہملہ کسی مصرف کے نہیں ہیں۔ اسی لیے منطق میں زیادہ تر ان ہی ''محصورات اربعہ'' سے بحث و گفتگو ہوتی ہے۔

قضایائے محصورہ میں جو چیز، تمام یا بعض افراد کے مقصود ہونے پر دلالت کرتی

ہے، اسے ''سور'' قضیہ کہتے ہیں۔ مثلاً جب کہتے ہیں: ہر انسان حیوان ہے، تو یہ لفظ ''ہر'' سور قضیہ ہے اور جب کہتے ہیں: بعض حیوان انسان ہیں، تو لفظ ''بعض'' سور قضیہ ہے۔ اسی طرح ''شورہ زار زمین میں کوئی گھاس نہیں اگتی۔'' لفظ ''کوئی'' سور ہے۔ ''بعض درخت گرم علاقوں میں نہیں پنپتے۔'' میں لفظ ''بعض'' ''نہیں'' سور ہے۔ عربی زبان میں "**کل**" "**لاشیئ**" "**بعض**" "**لیس بعض**" جیسے الفاظ سور مانے جاتے ہیں۔

قضیوں کی کچھ دوسری قسمیں بھی ہیں۔ جیسے محصلہ ومعدولہ۔ خارجیہ، ذہنیہ اور حقیقیہ۔ ان کی وضاحت وتشریح منطقی کتابوں میں تلاش کی جانی چاہیے۔ ہم چونکہ اس وقت منطق کی کلیات سے بحث کر رہے ہیں، لہٰذا اس وادی میں قدم رکھنے سے معذور ہیں۔ اسی طرح قضایا کی کچھ اور تقسیمیں بھی ہیں۔ جیسے: مطلقہ وموجہ۔ خود قضایائے موجھہ بھی چند قسموں میں تقسیم ہوتے ہیں، جیسے: ضروریہ، دائمہ اور ممکنہ وغیرہ۔ ان کے سلسلے میں بحث و گفتگو ہمارے موجودہ سبق کی حدود سے خارج ہے۔ بس اتنی سی وضاحت پر اکتفا کرتے ہیں کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ہر ''الف'' ''ب'' ہے تو یہاں پر ان دونوں چیزوں کے درمیان کبھی رابطہ ونسبت ایسی ہوتی ہے کہ اس کا ہونا ضروری ہوتا ہے، نہ ہونا محال ہے۔ ایسے موقع پر کہتے ہیں: ہر ''الف'' ''ب'' ہے بالضرورۃ اور کبھی ایسا ہے کہ اس نسبت کا ہونا یا نہ ہونا دونوں ممکن ہے۔ ایسے موقع پر کہیں گے: ہر ''الف'' ''ب'' ہے بالامکان۔ خود ضرورت کی بھی مختلف قسمیں ہیں جنہیں یہاں بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ ضرورت و امکان کو ''جہت قضایا'' کہتے ہیں۔ جس قضیہ میں جہت کا ذکر ہو وہ ''قضیۃ موجہ'' ہے اور اگر جہت بیان نہ ہوئی ہو تو ''قضیہ مطلقہ'' ہے۔

قضیہ شرطیہ متصلہ کی بھی چند قسمیں ہیں: حقیقیہ، مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو جیسا کہ علم منطق میں مع مثالوں کے ان کا ذکر موجود ہے۔ ہم اختصار کے پیش نظر یہاں ان کے ذکر سے اجتناب کر رہے ہیں۔

سبق نمبر ۷

احکام قضایا

گزشتہ اسباق میں، قضیہ کی تعریف اور اس کی قسمیں بیان ہوئیں اور یہ معلوم ہوا کہ قضیہ کی ایک تقسیم نہیں ہے بلکہ مختلف جہتوں سے اس کی متعدد تقسیمیں ہیں۔

مفردات کی مانند، قضیوں کے بھی کچھ احکام ہیں۔ باب مفردات میں ہم بتا چکے ہیں کہ کلیات کے درمیان ایک مخصوص رشتہ برقرار ہے جو نسب اربعہ کے نام سے مشہور ہے۔ جب ایک کلی کو دوسری کلی کے سامنے رکھتے ہیں تو وہ آپس میں یا متباین ہوتی ہیں یا متساوی، یا عام و خاص مطلق اور یا عام و خاص من وجہ۔ اسی طرح جب دو قضیوں کا موازنہ کرتے ہیں تو ان کے درمیان بھی مختلف قسم کے رشتے اور نسبتیں پائی جاسکتی ہیں۔ دو قضیوں کے درمیان بھی ان چار نسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت پائی جاتی ہے، وہ نسبتیں یہ ہیں:

۱۔ تناقض

۲۔ تضاد

۳۔ دخول تحت التضاد

۴۔ تداخل[1]

اگر دو قضیے کم و کیف کے سوا بقیہ تمام جہات نیز موضوع و محمول میں متحد ہوں اور ''کم و کیف'' کے لحاظ سے ''کم'' میں بھی اختلاف رکھتے ہوں اور ''کیف'' میں بھی، یعنی کلیت و جزئیت میں بھی اختلاف ہو اور ایجاب و سلب میں بھی تو اس طرح کے قضیے ''متناقضین'' کہے جاتے ہیں جیسے ''ہر انسان متعجب ہے'' اور ''بعض انسان متعجب نہیں ہیں۔''

اگر صرف کیف میں اختلاف ہو یعنی ایک قضیہ موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ، لیکن کم یعنی کلیت و جزئیت میں متحد ہوں تو اس کی دو قسمیں ہوں گی، یا دونوں کلی ہوں گے یا دونوں جزئی۔ اگر دونوں کلی ہوں تو ان قضیوں کو ''متضادین'' کہیں گے جیسے ''ہر انسان

---

[1] اگر دو قضیوں کا آپس میں موازنہ کریں تو یہ قضیے، موضوع یا محمول یا دونوں میں ایک دوسرے کے شریک ہوں گے یا نہ ہوں گے۔ اگر شریک ہی نہ ہوں، جیسے یہ دو قضیے: ''انسان حیوان متعجب ہے'' اور ''لوہا ایک ایسی دھات ہے جو حرارت و گرمی سے پھیل جاتی ہے۔'' ان دونوں کے درمیان کسی قسم کا اشتراک نہیں پایا جاتا۔ ان کا رشتہ، رشتہ تباین ہے اور اگر صرف موضوع میں شریک ہوں، جیسے ''انسان متعجب ہے'' اور ''انسان فنکار ہے'' تو ان کے درمیان نسبت تساوی پائی جاتی ہے اور انہیں متماثلین کہہ سکتے ہیں اور اگر صرف محمول میں شریک ہوں، جیسے ''انسان پستاندار حیوان ہے'' اور ''گھوڑا پستاندار حیوان ہے'' ان کے درمیان ''تشابہ'' پایا جاتا ہے اور انہیں متشابہین کا نام دے سکتے ہیں۔ لیکن منطقیین، قضایا کے درمیان پائی جانے والی دو نسبتوں کے سلسلے میں دو قضیوں کے اشتراک یا عدم اشتراک پر توجہ نہیں دیتے۔ قضایا کی نسبتوں کے سلسلے میں وہ اس نکتہ پر توجہ دیتے ہیں کہ دو قضیے موضوع میں بھی شریک ہیں اور محمول میں بھی۔ ان کا اختلاف یا کمیت میں یعنی کلیت و جزئیت میں ہے یا ''کیفیت'' یعنی ایجاب و سلب میں اور یا ایک ساتھ دونوں میں اختلاف ہوگا۔ اس قسم کے قضایا کو متقابلین کہتے ہیں۔ خود متقابلین کی بھی چند قسمیں ہیں یا متضاین، متداخلین ہیں یا داخلین تحت التضاد۔

متعجب ہے۔'' اور ''کوئی انسان متعجب نہیں ہے۔'' اگر دونوں جزئی ہوں تو ان قضیوں کو ''داخلتین تحت التضاد'' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ جیسے ''بعض انسان متعجب ہیں'' اور ''بعض انسان متعجب نہیں ہیں۔''

اگر صرف کم میں اختلاف رکھتے ہوں یعنی ایک قضیہ ''کلیہ'' ہو اور دوسرا ''جزئیہ'' لیکن ''کیف'' میں متحد ہوں یعنی دونوں موجبہ ہوں یا دونوں سالبہ ہوں تو ان کو ''متداخلین'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسے ''ہر انسان متعجب ہے'' اور ''بعض انسان متعجب ہیں'' یا جیسے ''کسی انسان کے چونچ نہیں ہوتی'' اور ''بعض انسانوں کے چونچ نہیں ہوتی۔''

البتہ ان چار قسموں کے علاوہ کسی پانچویں قسم کا وجود نہیں ہے۔ یعنی یہ ممکن نہیں کہ ان میں نہ ''کم'' میں اختلاف ہو اور نہ ''کیف'' میں۔ کیونکہ مفروضہ یہ ہے کہ ہم ایسے دو قضیوں کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں جو موضوع ومحمول نیز، زمان ومکان جیسے دیگر جہات میں متحد ہوں۔ اگر ایسے قضیے کم وکیف کے لحاظ سے بھی متحد ہوں گے تو پھر یہ دو قضیے نہ ہوں گے بلکہ ایک ہی قضیہ ہوگا۔

پہلی قسم کا حکم، جہاں دو قضیوں کے درمیان نسبت تناقض پائی جاتی ہے، یہ ہے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک قضیہ سچا ہوگا تو دوسرا قضیہ یقیناً جھوٹا ہوگا اور اگر ایک کاذب ہوگا تو دوسرا یقیناً صادق ہوگا۔ محال ہے کہ دونوں سچے ہوں یا دونوں جھوٹے ہوں۔ اس طرح کے دو قضیوں کے وقوع کو (جو محال ہے) ''اجتماع نقیضین'' کہتے ہیں۔ اس طرح ان دونوں قضیوں کے عدم کو (یہ بھی محال ہے) ''ارتفاع نقیضین'' کہتے ہیں۔ یہ وہی مشہور ومعروف اصل ہے جسے ''اصل تناقض'' کے نام سے یاد کرتے ہیں اور آج کل موضوع بحث بنا ہوا ہے۔

ھیگل نے اپنے بعض بیانات میں دعویٰ کیا ہے کہ اس کی منطق (دیالکتیک)

میں ''اجتماع نقیضین'' یا ''ارتفاع نقیضین'' محال نہیں ہے بلکہ اس کی منطق ہی اس قانون کی مخالفت پر استوار ہے۔ ہم اس سلسلے میں کلیات فلسفہ سے متعلق اسباق میں تفصیل سے بحث کریں گے۔

دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ ہر قضیہ کے صدق کا لازمہ دوسرے قضیہ کا کذب ہے لیکن کسی قضیہ کے کذب کا لازمہ دوسرے قضیہ کا صدق نہیں ہے۔ یعنی دونوں قضیوں کا صادق ہونا محال ہے۔ لیکن دونوں کا کاذب ہونا محال نہیں ہے۔ مثلاً ''ہر الف، ب ہے'' اور ''کوئی الف، ب نہیں ہے''۔ محال ہے کہ یہ دونوں قضیے صادق ہوں۔ یعنی الف، ب بھی ہو اور کوئی الف، ب نہ بھی ہو۔ لیکن دونوں کا کاذب ہونا محال نہیں ہے۔ یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ نہ ہر الف، ب ہو اور کوئی الف، ب نہ ہو، بلکہ بعض الف، ب ہوں اور بعض الف، ب نہ ہوں۔

تیسری قسم کا حکم یہ ہے کہ ہر ایک قضیے کے کذب کا لازمہ دوسرے قضیے کا صدق ہے۔ لیکن کسی ایک کے صدق کا لازمہ دوسرے کا کذب نہیں ہے۔ یعنی دونوں کا کاذب ہونا محال ہے۔ لیکن دونوں کا صادق ہونا محال نہیں ہے۔ مثلاً اگر ہم کہیں: ''بعض الف، ب ہیں'' اور ''بعض الف، ب نہیں ہیں۔'' ممکن ہے کہ یہ دونوں قضیے صادق ہوں، لیکن دونوں کا کاذب ہونا محال ہے۔ کیونکہ اگر دونوں قضیے کاذب ہوں تو ''بعض الف، ب ہیں'' کے کذب کا مفہوم یہ ہوگا کہ کوئی الف، ب نہیں ہے اور ''بعض الف، ب نہیں ہیں'' کے کذب کا مفہوم یہ ہوگا کہ ہر الف، ب ہے اور ہم دوسری قسم میں بیان کر چکے ہیں کہ اگر دو قضیوں کا موضوع ومحمول ایک ہو اور دونوں کلی ہوں نیز ایک موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ تو دونوں کا صادق ہونا محال ہے۔

چوتھی قسم: یہاں دونوں قضیے موجبہ ہیں یا دونوں قضیے سالبہ۔ لیکن ان میں سے ایک کلیہ ہے اور دوسرا جزئیہ۔ اس میں اس نکتہ کی طرف، جو صورت حال کو نمایاں کرتا ہے،

توجہ ضروری ہے کہ قضایا میں، مفردات کے برعکس، جزئیہ ہمیشہ کلیہ سے اعم ہے۔ مفردات میں ہمیشہ کلی، جزئی سے اعم ہے۔ مثلاً انسان، زید سے اعم ہے لیکن قضایا میں بعض الف، ب ہیں، ہر الف، ب ہے، سے اعم ہے۔ کیونکہ اگر ہر الف، ب ہے تو یقیناً بعض الف، ب ہیں لیکن اگر بعض الف، ب ہوں تو ہر الف کا ب ہونا ضروری نہیں ہے۔ قضیۂ اعم کے صدق کا لازمہ قضیۂ اخص کا صدق نہیں ہے۔ لیکن صدق اخص کا لازمہ صدق قضیۂ اعم کے کذب کا لازمہ قضیہ اخص کا کذب ہے۔ پس یہ دونوں قضیے ''متداخلین'' ہیں۔ لیکن اس طرح سے کہ قضیہ کلیہ کے موارد، ہمیشہ قضیہ جزئیہ کے موارد میں داخل ہیں۔ یعنی جہاں کہیں قضیہ کلیہ صادق ہوگا، قضیہ جزئیہ بھی صادق ہوگا۔ لیکن ممکن ہے کہ کسی مقام پر قضیہ جزئیہ صادق ہو مگر قضیہ کلیہ صادق نہ ہو۔ ''ہر الف، ب ہے۔'' نیز ''بعض الف، ب ہیں۔'' اسی طرح ''کوئی الف، ب نہیں ہے'' اور ''بعض الف، ب نہیں ہیں'' جیسے قضیوں پر غور وفکر سے بات واضح ہوجاتی ہے۔

سبق نمبر ۸

تناقض

قانونِ تناقض

احکام قضایا کے درمیان، جو چیز سب سے زیادہ اہم اور ہر جگہ کام آتی ہے، وہ قانون تناقض ہے۔ گزشتہ سبق میں ہم بتا چکے ہیں اگر دو قضیے موضوع ومحمول کے لحاظ سے متحد ہوں لیکن کم وکیف یعنی کلیت و جزئیت نیز ایجاب وسلب میں اختلاف رکھتے ہوں تو ان دو قضیوں کا رابطہ، رابطۂ تناقض ہوگا اور ان قضیوں کو متناقضین کہا جائے گا۔

متناقضین کا حکم بھی بیان کر چکے ہیں کہ ایک قضیہ کے صدق سے دوسرے قضیہ کا کذب لازم آتا ہے اور ایک کے کذب سے دوسرے کا صدق لازم آتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اجتماع نقیضین بھی محال ہے اور ارتفاع نقیضین بھی۔

چنانچہ اس بیان کی روشنی میں موجبہ کلیہ و سالبہ جزئیہ ایک دوسرے کی نقیضین ہیں۔ اسی طرح سالبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ بھی ایک دوسرے کی نقیضین ہیں۔

تناقض میں موضوع ومحمول کے اتحاد کے علاوہ کچھ دوسری چیزوں کی وحدت بھی ضروری ہے: وحدت زمان، وحدت مکان، وحدت شرط، وحدت اضافت، وحدت جزء و کل، وحدت قوت وفعل کہ مجموعی طور پر یہ آٹھ وحدتیں ہوں گی۔ چنانچہ ان آٹھ وحدتوں کو حسب ذیل شعر میں بیان کیا گیا ہے:

در تناقض هشت وحدت شرط دان　　　وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافہ، جزء و کل قوۃ و فعل است، در آخر زمان

لہٰذا اگر کہیں: ''انسان ہنستا ہے'' اور ''گھوڑا نہیں ہنستا'' یہ تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے موضوع میں وحدت نہیں پائی جاتی۔ وہ مختلف ہیں اور اگر کہیں: ''انسان ہنستا ہے'' اور ''انسان چوپایہ نہیں ہے۔'' یہ بھی تناقض نہیں ہے، کیونکہ محمول میں وحدت نہیں ہے۔ اسی طرح ''اگر سورج گہن ہو تو نماز آیات واجب ہے۔'' اور ''اگر سورج گہن نہ ہو تو نماز آیات واجب نہیں ہے۔'' ان جملوں میں بھی تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ شرطیں مختلف ہیں۔ یا یہ قضیے کہ ''انسان دن میں نہیں ڈرتا'' اور ''انسان رات میں ڈرتا ہے۔'' یہ بھی متناقض نہیں ہیں۔ کیونکہ زمان مختلف ہے۔ ''ایک لیٹر پانی زمین پر ایک کلو ہے'' اور ''ایک لیٹر پانی مثلاً فضا میں آدھا کلو ہے۔'' ان میں بھی تناقض نہیں ہے کیونکہ مکان ایک نہیں ہے۔ ''علم انسان متغیر ہے۔'' اور ''علم خدا متغیر نہیں ہے۔'' یہ بھی متناقض نہیں ہیں کیونکہ اضافتیں یعنی دونوں قضیوں کے مضاف الیہ دو مختلف موضوع ہیں۔ اگر ہم کہیں: ''پورے تہران کا رقبہ ۱۶۰۰ کلومیٹر ہے۔'' اور ''تہران کے کچھ حصہ (مثلاً مشرقی تہران) کا رقبہ ۱۶۰۰ کلومیٹر نہیں ہے۔'' اس میں تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ جزء و کل کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ اگر ہم کہیں: ''انسان کا ہر بچہ بالقوۃ مجتہد ہے۔'' اور ''انسان کے بعض بچے بالفعل مجتہد نہیں ہیں۔'' یہ بھی متناقض نہیں ہیں۔ کیونکہ ان میں قوت و فعل کا اختلاف ہے۔ بعینہٖ یہی شرائط متضادتین، داخلتین تحت التضاد اور متداخلتین کے لیے بھی ہیں۔ یعنی دو قضیے صرف اسی وقت متضاد، داخل تحت التضاد یا متداخل ہو سکتے ہیں جب ان میں یہ آٹھ وحدتیں موجود ہوں۔

قانون تناقض

قدماء کے نظریہ کے مطابق قانون تناقض ''ام القضایا'' ہے۔ یعنی صرف منطقی

مسائل ہی نہیں بلکہ تمام علوم کے قضایا اور وہ تمام قضیے جنہیں انسان استعمال کرتا ہے، چاہے ان کا تعلق عرفیات اور روزمرہ کے اعمال سے کیوں نہ ہو، وہ سب اسی قانونِ تناقض پر استوار ہیں۔ یہ قانون، انسان کے تمام افکار کی اساس ہے۔ اگر اس قانون میں نقص پیدا ہوگا تو جملہ انسانی افکار کا تانا بانا ٹوٹ جائے گا۔ اگر اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین کے محال ہونے کا قانون صحیح نہ ہو تو پھر ارسطوئی منطق کی کوئی قیمت نہ ہوگی۔

آیئے دیکھیں قدما اس سلسلے میں کیا کہتے ہیں؟ اس قانون میں شک و تردید کی گنجائش ہے یا نہیں؟ لیکن پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ اصطلاح منطق میں جس چیز کو نقیض کہا جاتا ہے کہ موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ ہے اور سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ ہے، درحقیقت یہ نقیض کے قائم مقام اور حکم نقیض کا درجہ رکھتی ہے، حقیقی نقیض نہیں ہے۔ کیونکہ ہر چیز کی واقعی نقیض اس چیز کا معدوم ہونا ہے۔ یعنی دو ایسی چیزیں ایک دوسرے کی نقیض ہوتی ہیں جن کا مفہوم ایک دوسرے کا عدم ہو۔ لہٰذا ''کل انسان حیوان'' جو کہ موجبہ کلیہ ہے۔ اس کی نقیض واقعی ''لیس کل انسان حیوانا'' ہے اور اگر ''بعض الانسان لیس بحیوان'' کو اس کی نقیض بتایا جاتا ہے تو مقصود یہ ہوتا ہے کہ یہ حکم نقیض میں ہے۔

اسی طرح ''لا شیئ من الانسان بحجر'' جو کہ سالبہ کلیہ ہے۔ اس کی نقیض واقعی ''لیس لا شیئ من الانسان بحجر'' ہے اور اگر ''بعض الانسان الحجر'' کو اس کی نقیض کہا جاتا ہے تو اس سے مقصود یہی ہے کہ وہ حکم نقیض ہے۔

قضیہ کی نقیض واقعی معلوم ہو جانے کے بعد ذرا سے غور و فکر سے یہ حقیقت آشکار ہو جاتی ہے کہ قضیہ اور اس کی نقیض، دونوں کا آن واحد میں صادق یا کاذب ہونا محال ہے اور یہ ایک بدیہی سی بات ہے۔ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تناقض محال نہیں ہے، کیا خود وہ یہ باور کرتا ہے کہ خود یہ قضیہ، تناقض کا محال نہ ہونا اور اس کی نقیض، تناقض کا محال ہونا، دونوں صادق یا کاذب ہو سکتے ہیں؟ یعنی قانون تناقض محال ہو بھی اور محال نہ بھی ہو یا قانون تناقض محال ہو اور

قانون تناقض محال نہ ہو؟

بہتر ہے ہم یہاں پر قانون اجتماع وارتفاع نقیضین کے ''ام القضایا'' ہونے کے سلسلے میں قدما کے بیان پیش کر دیں تا کہ بات اچھی طرح صاف ہو جائے۔

ہم جب کسی قضیہ، مثلاً عالم کے متناہی ہونے کے سلسلے میں غور وفکر کرتے ہیں تو حسب ذیل تین حالتوں میں سے کوئی ایک حالت ہم میں پیدا ہوتی ہے:

۱۔ عالم کے متناہی ہونے یا نہ ہونے کے سلسلے میں شک کرتے ہیں۔ یعنی برابر سے دو قضیے ہمارے ذہن میں ابھرتے ہیں:

الف۔ عالم متناہی ہے۔

ب۔ عالم متناہی نہیں ہے۔

یہ دو قضیے ترازو کے دو پلڑوں کی مانند بطور مساوی ہمارے ذہن میں ابھرتے ہیں۔ نہ پہلے قضیہ کو ترجیح ہے اور نہ دوسرے قضیہ کو۔ دو قضیوں کے سلسلے میں مساوی و یکساں کیفیت پائی جاتی ہے۔ اس کیفیت کا نام شک ہے۔

۲۔ کسی ایک طرف گمان ہوتا ہے۔ یعنی کسی ایک احتمال کو ترجیح دیتے ہیں۔ مثلاً عالم کے متناہی ہونے کا احتمال زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے یا اس کے برعکس متناہی نہ ہونے کا احتمال رجحان رکھتا ہو۔ ذہن کی اس ترجیحی کیفیت کو ظن یا گمان کہتے ہیں۔

۳۔ دو قضیوں میں سے ایک قضیہ بطور کامل منتفی ہو جائے، اس کا کوئی احتمال نہ رہ جائے، ذہن سو فیصد صرف ایک ہی طرف مائل ہو، اس حالت کو یقین کہتے ہیں۔

ہم جب بدیہی مسائل کے مقابلے میں نظری مسائل کے بارے میں غور وفکر کرتے ہیں تو پہلے شک وشبہ میں مبتلا ہوتے ہیں۔ لیکن جب ان سے متعلق محکم دلیلیں ہاتھ آجاتی ہیں تو یقین کر لیتے ہیں یا کم از کم گمان حاصل ہو جاتا ہے۔

مثلاً اگر آپ کسی مبتدی طالب علم سے پوچھیں کہ لوہا (مضبوط دھات) گرمی سے

پھیلتا ہے یا نہیں؟ تو اس کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں۔ وہ یہی کہے گا کہ مجھے نہیں معلوم۔ یعنی اس سلسلے میں اسے شک ہے۔ لیکن جب تجربی دلائل اس کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں تو اسے یقین ہو جاتا ہے کہ لوہا حرارت سے پھیل جاتا ہے۔ طالب علم کا یہی حال ریاضی کے مسائل میں بھی ہوتا ہے۔ پس کسی قضیہ کے متعلق یقین حاصل ہونے کا لازمہ، دوسرے قضیہ سے متعلق احتمال کا معدوم ہو جانا ہے۔

کسی قضیہ کا یقین اس کے مخالف احتمال سے سازگار نہیں ہے۔ اسی طرح کسی قضیہ کے سلسلے میں ظن و گمان کا لازمہ، بطور مساوی اس کے مخالف احتمال کی نفی ہے۔ ظن و گمان، مساوی احتمال سے سازگار نہیں ہے۔ البتہ غیر مساوی احتمال سے منافات نہیں رکھتا۔

کسی چیز کے قطعی وعلمی، حتیٰ مظنون ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ہمارے ذہن نے پہلے تناقض کے محال ہونے کا قانون تسلیم کر لیا ہو۔ اگر اس قانون کو تسلیم نہ کیا ہو تو ہمارا ذہن کبھی بھی شک کی منزل سے آگے قدم نہیں بڑھا سکتا۔ ایسی صورت میں لوہے کا حرارت و گرمی سے پھیل جانا بھی ممکن ہے اور نہ پھیلنا بھی۔ کیونکہ مفروضہ یہ ہے کہ ان دونوں کا اجتماع محال نہیں ہے۔ لہٰذا دونوں قضیے ہمارے ذہن کے لیے مساوی ہوں گے اور یقین حاصل نہ ہو سکے گا۔ کیونکہ یقین اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ذہن کسی ایک طرف قطعی طور پر مائل ہو جائے اور دوسری طرف کے لیے پوری نفی کر دے۔

حقیقت یہ ہے کہ اجتماع وارتفاع نقیضین کے محال ہونے کا قانون قابل بحث ہی نہیں۔ انسان جب منکرین ومخالفین کے بیانات کا مطالعہ کرتا ہے تو اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ انہوں نے قانون تناقض سے کچھ اور ہی سمجھا ہے اور اسی کو قانون تناقض کا نام دے کر اس سے انکار کر بیٹھے ہیں۔

عکس

قضایا کا ایک دوسرا حکم، عکس ہے۔ ہر صادق قضیہ کے دو عکس بھی صادق ہوں گے: ایک عکس مستوی اور دوسرا عکس نقیض۔

عکس مستوی یہ ہے کہ موضوع کو محمول کی جگہ پر اور محمول کو موضوع کی جگہ پر رکھ دیں۔ مثلاً ''انسان حیوان ہے۔'' اس کا عکس ہے ''حیوان انسان ہے۔'' لیکن عکس نقیض ایسا نہیں ہے۔ اس کے دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ موضوع و محمول دونوں کو ان کی نقیض میں تبدیل کر کے ان کی جگہوں کو بھی بدل دیں۔ مثلاً قضیہ ''انسان حیوان ہے۔'' میں کہیں: ''لاحیوان لاانسان'' ہے۔

عکس نقیض کی دوسری قسم یہ ہے کہ محمول کی نقیض کو موضوع کی جگہ رکھ دیں اور خود موضوع کو محمول کی جگہ قرار دیں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ کیف میں اختلاف ہو۔ یعنی ایجاب و سلب مختلف ہوں۔ چنانچہ قضیہ ''انسان حیوان ہے۔'' کا عکس نقیض یہ ہے ''حیوان انسان نہیں ہے۔''

عکس مستوی اور عکس نقیض کے لیے پیش کی جانے والی کسی مثال کا تعلق قضایائے محصورہ سے نہیں تھا۔ کیونکہ جیسا کہ گزشتہ اسباق میں بیان ہو چکا ہے، قضیہ محصورہ میں کمیت افراد کا ذکر ضروری ہے۔ لہٰذا ''ہر'' ''سب'' ''تمام'' ''بعض'' ''کوئی'' یا ''کچھ'' جیسے الفاظ جنہیں ''سور'' کہا جاتا ہے، کا موضوع سے پہلے ذکر ضروری ہے۔ جیسے: ''ہر انسان حیوان ہے۔'' یا ''بعض حیوان انسان ہیں۔'' اور علوم میں صرف قضایائے محصورہ کا اعتبار ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ قضایائے محصورہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے عکس مستوی و عکس نقیض کی شرائط کو بیان کیا جائے:

موجبہ کلیہ کا عکس مستوی، موجبہ جزئیہ ہے۔ اسی طرح موجبہ جزئیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ ہے۔ مثلاً ''ہر اخروٹ گول ہے'' کا عکس مستوی یہ ہے: ''بعض گول چیزیں اخروٹ ہیں۔'' سالبہ کلیہ کا عکس مستوی، سالبہ کلیہ ہے۔ مثلاً ''کوئی عاقل باتونی

نہیں ہوتا۔'' کا عکس مستوی یہی ہے کہ ''کوئی باتونی عاقل نہیں ہوتا۔'' سالبہ جزئیہ کا عکس ہی نہیں ہوتا۔

عکس نقیض، پہلی تعریف کے مطابق، ایجاب و سلب کے لحاظ سے عکس مستوی کی مانند ہے۔ لیکن کلیت و جزئیت کے اعتبار سے عکس مستوی کے برخلاف ہے۔ یعنی یہاں کے موجبات وہاں کے سالبات کے حکم میں ہیں اور یہاں کے سالبات وہاں کے موجبات کے حکم میں ہیں۔ وہاں موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکس موجبۂ جزئیہ ہے لیکن یہاں سالبہ کلیہ و سالبہ جزئیہ کا عکس سالبہ جزئیہ ہے۔ وہاں کہا تھا کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبۂ کلیہ ہے۔ یہاں موجبہ کلیہ کا عکس موجبۂ کلیہ ہے۔ وہاں کہا تھا کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبۂ کلیہ ہے۔ یہاں موجبۂ کلیہ کا عکس موجبۂ کلیہ ہے۔ وہاں کہا تھا سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں ہوتا۔ یہاں موجبہ جزئیہ کا عکس نہیں ہے۔

عکس نقیض دوسری تعریف کے مطابق، ایجاب و سلب میں بھی مختلف ہوتا ہے۔ یعنی عکس موجبۂ کلیہ، سالبۂ کلیہ ہے۔ عکس سالبۂ کلیہ موجبہ جزئیہ ہے اور عکس سالبہ جزئیہ، سالبہ جزئیہ ہے۔ موجبہ جزئیہ کا عکس نہیں ہوتا۔ بحث کے طولانی ہو جانے کے خوف سے مثالوں کے ذکر سے پرہیز کرتے ہیں۔[1]

[1] قضایا کی تقسیم اور اس کے احکام کے بارے میں اب تک جو کچھ بیان ہوا ہے وہ قضایائے حملیہ و شرطیہ دونوں سے مربوط ہے۔ لہٰذا اگر ہم نے مثالیں صرف قضایائے حملیہ سے پیش کی ہیں تو اسے جمود فکری کا باعث نہیں ہونا چاہیے۔ ہاں البتہ ان احکام کے علاوہ قضایائے شرطیہ کے، خواہ وہ متصلہ ہوں یا منفصلہ، کچھ دوسرے مخصوص احکام بھی ہیں جو ''لوازم متصلات و منفصلات'' کے نام سے مشہور ہیں، لیکن ہم نے طول کلام سے بچنے کی خاطر انہیں یہاں ذکر نہیں کیا۔

سبق نمبر ۹

قیاس

مباحث قضایا بحث ''قیاس'' کے لیے مقدمہ ہیں۔ جس طرح کلیات خمسہ کی مباحث ''معرف'' کے لیے مقدمہ تھیں۔

دوسرے سبق میں ہم بتا چکے ہیں کہ منطق کا موضوع ''معرف'' و ''حجت' ہے اور بعد میں یہ عرض کریں گے کہ اہم ترین حجت، قیاس ہے۔ لہٰذا منطق کی تمام بحثیں، معرف و قیاس کے گرد ہی گھومتی ہیں۔

چھٹے سبق میں بتایا جاچکا ہے کہ فلسفیوں کی نگاہ میں اشیاء کی کامل ''تعریف'' جسے اصطلاح میں ''حد تام'' کہا جاتا ہے، نہایت ہی مشکل بلکہ بعض مقامات پر محال ہے۔ اسی لیے اہل منطق، معرف کے باب پر کوئی خاص توجہ نہیں دیتے۔ چنانچہ ان ہی نکات کے پیش نظر کہ منطق کا موضوع معرف و حجت ہے نیز معرف سے مربوط بحثیں مختصر اور غیر اہم ہیں اور حجتوں میں قابل ذکر حجت صرف قیاس ہے، یہ کہا جاسکتا ہے کہ منطق کا اصل محور ''قیاس'' ہے۔

قیاس کیا ہے؟

قیاس کی تعریف میں کہا گیا ہے:

قول مولف من قضایا بحیث یلزم عنہ لذاتہ قول

آخر۔

قیاس، کچھ ایسے قضیوں کے مجموعہ کو کہتے ہیں جو آپس میں اس طرح متحد ہو گئے ہوں کہ انہیں تسلیم کرنے کا لازمہ ایک دوسرے قضیہ کو بھی مان لینا ہو۔

جب ہم قیاس کی اہمیت اور اس کی قدر و قیمت کے متعلق گفتگو کریں گے، اس وقت ''فکر'' کی مفصل تعریف بیان کی جائے گی۔ لیکن یہاں اتنا اشارہ کر دینا ضروری ہے کہ پہلے سے جمع شدہ معلومات کے ذریعے کسی نتیجہ پر پہنچنے کے لیے ایک ذہنی عمل کے تحت کسی مجہول کو معلوم میں تبدیل کرنے کو ''فکر'' کہتے ہیں۔ چنانچہ ہم نے قیاس کی جو تعریف کی ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خود قیاس بھی ایک قسم کی فکر ہے۔

فکر اعم ہے۔ یہ تصورات میں بھی ہوسکتی ہے اور تصدیقات میں بھی پائی جاسکتی ہے۔ خود تصدیقات میں بھی اس کی تین صورتیں متصور ہیں۔ جس میں سے صرف ایک صورت قیاس ہے۔ لہٰذا فکر، قیاس سے اعم و وسیع ہے۔ اس کے علاوہ فکر، ذہن کے عمل کو کہتے ہیں وہ بھی اس اعتبار سے کہ وہ ایک قسم کا کام اور کوشش ہے۔ جبکہ قیاس، مضمون فکر کو کہتے ہیں جو چند منظم اور خاص ارتباط کے حامل قضیوں سے عبارت ہے۔

اقسام حجت

حجت کی تین قسمیں ہیں۔یعنی جب ہم ایک یا چند معلوم قضایا کے ذریعے کوئی مجہول وںامعلوم قضیہ حل کرنا چاہیں تو ہمارے ذہن کی حرکت، تین طریقوں سے انجام پاسکتی ہے:

پہلی قسم

ا۔ جزئی سے جزئی کی طرف، یا بہتر لفظوں میں، متباین سے متباین کی جانب۔ایسی صورت میں ہمارے ذہن کی حرکت افقی ہوگی۔یعنی کسی ایک نقطہ سے خود اپنے ہی ہم سطح نقطہ کی جانب عبور کرے گی۔

دوسری قسم

۲۔ جزئی سے کلی کی سمت، یا بہتر الفاظ میں خاص سے عام کی طرف۔ایسی صورت میں ہمارے ذہن کی حرکت، صعودی ہوگی۔یعنی محدود سے وسیع تر، اسفل سے عالی یا دوسرے لفظوں میں ''مشمول'' سے ''شامل'' کی جانب عبور کرے گی۔

تیسری قسم

۳۔کلی سے جزئی یا عام سے خاص کی جانب۔اس صورت میں ہمارے ذہن کی حرکت ''نزولی'' ہوگی، یعنی ذہن ایک اعلیٰ وعظیم نقطہ سے ایک چھوٹے اور محدود نقطہ کی طرف سفر کرتا ہے یا دوسرے لفظوں میں ذہن ''شامل'' (احاطہ کرنے والا) سے مشمول (احاطہ کیا ہوا) کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

اہل منطق، جزئی سے جزئی اور متباین سے متباین کی طرف سفر کو ''تمثیل'' کہتے

ہیں۔فقہاء اور ماہرین علم اصول اسے قیاس کہتے ہیں۔(یہ جو مشہور ہے کہ ابوحنیفہ، فقہ میں ''قیاس'' سے کام لیتے تھے۔اس سے مراد یہی تمثیل منطقی ہے۔) جزئی سے کلی کی طرف سفر کو اہل منطق ''استقراء'' کہتے ہیں اور کلی سے جزئی کی طرف سفر کو منطق و فلسفہ کی اصطلاح میں ''قیاس''[1] کہا جاتا ہے۔یہاں تک کی گفتگو سے چند باتیں معلوم ہوگئیں:

ا۔معلومات واطلاعات، دو طریقوں سے حاصل ہوتی ہیں:

الف: براہ راست مشاہدہ کے ذریعہ۔اس صورت میں ذہن ظاہری حواس کی فراہم کردہ معلومات کو وصول کرنے کے سوا کوئی عمل انجام نہیں دیتا۔

ب: پہلے سے موجود اطلاعات پر مزید غور وفکر کے ذریعہ۔اس صورت میں ذہن ایک قسم کا عمل انجام دیتا ہے۔منطق کو پہلی قسم سے کوئی واسطہ نہیں۔منطق کا کام غور وفکر کرتے وقت ذہن کے صحیح عمل کرنے کے قوانین فراہم کرنا ہے۔

۲۔ذہن صرف اسی وقت غور وفکر کا عمل انجام دے سکتا ہے، چاہے وہ فکر صحیح ہو یا غلط، جب اس کے پاس چند معلومات پہلے سے موجود ہوں۔ذہن صرف ایک معلوم کے

[1] یہاں ایک سوال یہ ابھر سکتا ہے کہ کیا چوتھی قسم، یعنی کلی سے کلی کی طرف حرکت بھی فرض کی جاسکتی ہے؟ اگر ذہن کلی سے کلی کی طرف سفر کرے تو اسے کیا نام دیا جاسکتا ہے اور اس کا کیا اعتبار ہے؟ جواب یہ ہے کہ دو کلیاں یا متبائن ہوں گی یا متساوی۔عام وخاص مطلق ہوں گی یا عام وخاص من وجہ۔ان چار قسموں میں سے پہلی قسم تمثیل میں داخل ہے۔کیونکہ جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے ہیں، تمثیل جزئی سے مختص نہیں ہے۔جزئی سے جزئی کی طرف انتقال ذہن کو تمثیل کہنے کا سبب یہ ہے کہ اس میں ذہن متباین سے متباین کی طرف منتقل ہوتا ہے۔اسی طرح اگر دو کلیاں عام وخاص مطلق ہیں اور ذہن، خاص سے عام کی طرف سفر کرتا ہے تو وہ استقراء میں داخل ہے اور عام سے خاص کی جانب سفر ہے تو وہ قیاس میں داخل ہے۔اب صرف دو کلیاں باقی بچتی ہیں، متساوی اور عام و خاص من وجہ۔متساوی کلی باب قیاس میں داخل ہے اور عام وخاص من وجہ کلی تمثیل میں داخل ہے۔

سہارے، غور وفکر کے عمل پر قادر نہیں ہے۔ چاہے وہ عمل تفکر غلط ہی کیوں نہ ہو، یہاں تک کہ تمثیل میں بھی ذہن ایک سے زائد معلومات سے کام لیتا ہے۔

۳۔ پہلے سے موجود معلومات صرف اسی وقت غور وفکر کا میدان ہموار کر سکتی ہیں، چاہے وہ تفکر غلط ہی کیوں نہ ہو، جب یہ معلومات سو فیصد ایک دوسرے سے غیر مربوط یا اجنبی نہ ہوں۔ اگر ہمارے ذہن میں ہزاروں معلومات بھری ہوئی ہوں لیکن ان کے درمیان کوئی مشترک پہلو نہ ہو تو ان سے کسی نئی فکر کا وجود میں آنا محال ہے۔

معلومات کے متعدد ہونے اور ان کے درمیان وجہ اشتراک پائے جانے کا لازمہ غور وفکر کے عمل کے لیے زمین ہموار کر دینا ہے۔ اگر ان میں سے کوئی چیز مفقود ہو جائے تو ذہن عمل تفکر سے عاجز ہو جائے گا، حتیٰ غلط تفکر پر بھی قادر نہ ہوگا۔

اس کے علاوہ کچھ اور شرائط بھی ہیں لیکن وہ ''صحیح فکر کرنے کی شرائط'' ہیں۔ یعنی ان شرائط کے بغیر بھی ذہن فکری تحریک پر قادر تو ہے لیکن اس کے نتائج غلط ثابت ہوں گے۔ منطق ان ہی شرائط کو بیان کرتی ہے تاکہ فکری عمل کے وقت ذہن غلطی اور خطاؤں سے دوچار نہ ہو۔[1]

[1] یہاں ایک سوال یہ ہوسکتا ہے کہ گزشتہ گفتگو کے پیش نظر ہماری معلومات یا براہ راست مشاہدہ یا غور وفکر کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں اور غور وفکر کا تعلق یا قیاس سے ہے یا تمثیل سے اور یا استقراء سے۔ ایسی صورت میں تجربے کو کہاں رکھیں گے؟ تجربہ کس قسم میں داخل ہے؟ جواب یہ ہے کہ تجربہ، مشاہدہ کی مدد سے قیاسی تفکر ہے۔ لیکن یہ قیاس۔ جیسا کہ علم منطق کے عظیم علماء فرماتے ہیں قیاس خفی ہے، جسے ذہن لاشعوری طور پر خود بخود انجام دے لیتا ہے۔ ہم کسی مناسب موقع پر اس سلسلے میں تفصیلی گفتگو کریں گے۔ نئے قلمکاروں میں جن حضرات نے تجربے کو استقراء میں شامل کیا ہے، انہوں نے اشتباہ کیا ہے۔

سبق نمبر ۱۰

قیاس کی قسمیں

قیاس، بنیادی تقسیم کے لحاظ سے دو قسموں میں منقسم ہوتا ہے۔ اقترانی و استثنائی، ہم عرض کر چکے ہیں کہ ہر قیاس دو قضیوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایک قضیہ سے قیاس تشکیل نہیں پا سکتا۔ دوسرے لفظوں میں ایک قضیہ کبھی بھی پیداواری عمل انجام نہیں دے سکتا۔ یہ بھی بتا چکے ہیں کہ دو قضیے صرف اسی وقت قیاس تشکیل دے سکتے اور نتیجہ خیز ثابت ہو سکتے ہیں جب وہ مقصود نظر نتیجہ سے غیر مربوط اور اجنبی نہ ہوں۔ جس طرح بچہ، ماں باپ کا وارث ہوتا ہے، اس کے اصل اجزاء ان سے تشکیل پاتے ہیں، وہی حال نتیجہ اور اس کے دونوں مقدموں کا بھی ہے۔ برآمد شدہ نتیجہ، بعض اوقات، دونوں مقدموں میں پراگندہ و متفرق ہوتا ہے یعنی ہر جزء (قضیہ حملیہ میں موضوع و محمول اور قضیہ شرطیہ میں مقدم و تالی) اور کبھی نتیجہ، دونوں مقدموں میں سے کسی ایک میں یکجا موجود ہوتا ہے۔ (یعنی موضوع و محمول یا مقدم و تالی ایک ہی مقدمہ میں موجود ہوتے ہیں۔) اگر نتیجہ متفرق ہو تو اسے ''قیاس اقترانی'' کہتے ہیں اور اگر ایک ہی جگہ جمع ہو تو اسے ''قیاس استثنائی'' کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر کہا جائے:

لوہا دھات ہے۔ (صغریٰ)

ہر دھات حرارت میں پھیل جاتی ہے۔ (کبریٰ)

پس لوہا حرارت میں پھیل جاتا ہے۔ (نتیجہ)

یہاں تین قضیے ہیں۔ پہلے اور دوسرے قضیہ کو ''مقدمتین'' اور تیسرے قضیہ کو نتیجہ کہتے ہیں۔خود نتیجہ بھی دو بنیادی و اصلی اجزاء سے تشکیل ہوا ہے: موضوع اور محمول۔

نتیجہ کے موضوع کو اصطلاح میں ''اصغر'' اور اس کے محمول کو ''اکبر'' کہتے ہیں۔ جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا، اس قیاس میں اصغر (موضوع) ایک مقدمہ میں ہے اور اکبر (محمول) دوسرے مقدمہ میں۔

لیکن جہاں قیاس کا نتیجہ دونوں مقدموں میں سے کسی ایک مقدمہ میں مجتمع ہو اور فرق صرف اتنا ہو کہ ''اگر'' ''جب کبھی'' یا ''لیکن'' جیسے الفاظ بھی اس کے ہمراہ ہوں، مثلاً یوں کہیں:

اگر لوہا دھات ہے تو حرارت سے پھیل جائے گا۔
لیکن لوہا دھات ہے۔
پس وہ حرارت سے پھیل جائے گا۔

یہاں تیسرا قضیہ جو نتیجہ قیاس ہے، مقدمہ اول میں یکجا موجود ہے۔خود مقدمہ اول ایک قضیہ شرطیہ ہے اور نتیجہ قیاس اس کا مقدم ہے۔

قیاس استثنائی

بحث کا آغاز ہم قیاس استثنائی سے کر رہے ہیں۔ قیاس استثنائی کا مقدمۂ اول ہمیشہ قضیہ شرطیہ ہوا کرتا ہے۔ چاہے وہ متصلہ ہو یا منفصلہ اور مقدمہ دوم استثناء ہوتا ہے۔ خود استثناء بطور کلی چار طریقوں سے ممکن ہے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے مقدم، استثناء ہو یا ممکن ہے تالی استثناء ہو اور دونوں ہی صورتوں میں استثناء مثبت ہوگا یا منفی۔ اس طرح مجموعی طور پر چار قسمیں بن جاتی ہیں:

۱۔وضع (اثبات) مقدم۔

۲۔رفع (نفی) مقدم۔
۳۔وضع تالی۔
۴۔رفع تالی[1]

قیاس اقترانی

ہم عرض کر چکے ہیں کہ قیاس اقترانی میں نتیجہ دونوں مقدموں میں متفرق ہوتا ہے۔ اصغر پر مشتمل مقدمہ کو صغریٰ اور اکبر کے حامل مقدمہ کو کبریٰ کہتے ہیں۔ البتہ ہم واضح کر چکے ہیں کہ نتیجہ بخش مقدمتین ایک دوسرے کے لیے اجنبی و بیگانہ نہیں ہو سکتے۔ ان کے درمیان کسی ''رابطہ'' و ''حد مشترک'' کا وجود ضروری ہے۔ بنیادی کردار ''حد مشترک'' ہی ادا کرتی ہے۔ وہی اکبر اور اصغر کے درمیان رشتہ قائم کرتی ہے۔ اس رابطہ یا حد مشترک کو اصطلاح میں حد وسط کہتے ہیں۔ مثلاً حسب ذیل قیاس میں:

لوہا دھات ہے۔
دھات حرارت سے پھیل جاتی ہے۔
پس لوہا حرارت سے پھیل جاتا ہے۔

''دھات'' رابطہ، حدوسط یا حد مشترک کا کردار ادا کرتی ہے۔ حد وسط یا حد مشترک کی تکرار صغریٰ و کبریٰ میں ضروری ہے۔ یعنی وہ صغریٰ میں بھی موجود ہے اور کبریٰ میں بھی۔ صغریٰ و کبریٰ مجموعی طور پر تین ارکان سے تشکیل پاتے ہیں، جنہیں

[1] اگر یہ سوال ہو کہ قیاس تمام شکلوں میں، چاہے اس کا مقدمۂ اول متصلہ ہو یا منفصلہ، استثناء، مقدم میں ہو یا تالی میں، مقدم یا تالی کو اثبات کرے یا نفی، نتیجہ خیز ہوتا ہے؟ یا صرف بعض صورتوں میں مثمر ثمر ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ صرف بعض صورتوں میں نتیجہ بخش ثابت ہوتا ہے۔ البتہ فی الحال اس کے تفصیلی بیان کی گنجائش نہیں ہے۔

''حدودِ قیاس'' سے تعبیر کیا جاتا ہے:

۱۔حد اصغر۔

۲۔حد اکبر۔

۳۔حد وسط یا حد مشترک۔

حد وسط، اکبر و اصغر کے درمیان رابطہ ہوتا ہے اور وہی دونوں مقدموں میں موجود رہتا ہے نیز دونوں مقدموں کی غیریت و اجنبیت کو مٹانے کا باعث ہوتا ہے۔

صغریٰ و کبریٰ میں حد وسط کے محل وقوع کے اعتبار سے قیاس اقترانی چار مختلف و متفاوت شکلیں اختیار کر لیتا ہے جو اشکال اربعہ کے نام سے مشہور ہیں۔

شکل اول

اگر حد وسط، صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو تو یہ شکل اول ہے۔

مثلاً اگر کہیں: ''ہر مسلمان قرآن پر ایمان رکھتا ہے اور قرآن پر ایمان رکھنے والا شخص نسلوں کی برابری کے قانون کو، جس کی قرآن نے حمایت کی ہے، تسلیم کرتا ہے۔ پس ہر مسلمان نسلوں کی برابری کے قانون کو تسلیم کرتا ہے۔'' یہ شکل اول ہے۔ کیونکہ حد وسط (قرآن پر ایمان رکھنا) صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے۔ یہ قیاس اقترانی کی فطری ترین شکل ہے۔ شکل اول کا نتیجہ خیز ہونا بدیہی ہے۔ یعنی اگر دو مقدمے، صادق ہوں اور ان کی شکل اول ہو تو نتیجہ کا صادق ہونا بدیہی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اگر ہمیں مقدمتین کا علم و یقین ہو اور ان کی شکل منطقی اعتبار سے شکل اول ہو تو نتیجہ کا علم یقینی و حتمی ہے۔ لہٰذا شکل اول کے نتیجہ بخش ہونے کے لیے دلیل و برہان قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے برخلاف بقیہ تین شکلوں کا نتیجہ خیز ہونا دلیل و برہان کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے۔

شکل اوّل کی شرائط

شکل اوّل کے لیے کچھ شرطیں بھی ہیں۔ اس کے بدیہی الانتاج ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان شرائط کی رعایت کی صورت میں شکل اوّل بدیہی الانتاج ہوگی۔ چنانچہ اس کی دو شرطیں ہیں:

الف۔ صغریٰ کا موجبہ ہونا۔ پس اگر صغریٰ سالبہ ہو تو ہمارا قیاس نتیجہ بخش نہ ہوگا۔

ب۔ کبریٰ کا کلی ہونا۔ کبریٰ کے جزئی ہونے کی صورت میں بھی قیاس نتیجہ خیز نہ ہوگا۔

لہٰذا اگر یہ کہا جائے: ''انسان دھات نہیں ہے اور ہر دھات حرارت سے پھیل جاتی ہے۔'' تو یہ قیاس بانجھ اور ناقابل تولید ہے، کیونکہ ہمارا یہ قیاس شکل اوّل اور صغریٰ سالبہ ہے، جبکہ اسے موجبہ ہونا چاہیے۔ اسی طرح اگر کہا جائے: ''انسان حیوان ہے اور بعض حیوان جگالی کرتے ہیں'' تو یہ قیاس بھی بانجھ ہوگا۔ کیونکہ یہ شکل اول ہے اور کبریٰ جزئیہ ہے، جبکہ شکل اول کے کبریٰ کو کلیہ ہونا چاہیے۔

شکل دوم

اگر دونوں مقدموں میں حد وسط، محمول واقع ہو تو یہ شکل دوم ہے۔

اگر کہا جائے: ''ہر مسلمان، قرآن پر ایمان رکھتا ہے۔ جو شخص آگ کی پوجا کرتا ہے، وہ قرآن پر ایمان نہیں رکھتا۔ پس کوئی مسلمان آگ کی پوجا نہیں کرتا۔'' یہ شکل دوم ہے۔ شکل دوم بدیہی نہیں ہے، بلکہ دلیل و برہان سے ثابت ہوا ہے کہ اگر بعض شرائط، جن کا ہم ذکر کریں گے، کی رعایت کی جائے تو نتیجہ بخش ہو سکتی ہے۔ یہاں اس کے دلائل و براہین سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف اس کی شرائط کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

شکل دوم کی شرائط

دوسری شکل کی دو شرطیں ہیں:

الف۔ ایجادوسلب کے اعتبار سے دونوں مقدموں (صغریٰ و کبریٰ) کی کیفیات کا مختلف ہونا۔

ب۔ کبریٰ کا کلی ہونا۔

لہٰذا اگر دونوں مقدمے موجبہ ہوں یا دونوں سالبہ ہوں یا کبریٰ جزئیہ ہوں تو یہ قیاس نتیجہ بخش نہ ہوگا۔ مثلاً: ''ہر انسان حیوان ہے اور ہر گھوڑا حیوان ہے۔'' نتیجہ خیز نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں مقدمے موجبہ ہیں۔ حالانکہ ایک کو موجبہ اور دوسرے کو سالبہ ہونا چاہیے۔ اسی طرح: ''کوئی انسان گھاس نہیں کھاتا اور کوئی کبوتر گھاس نہیں کھاتا۔'' یہ بھی نتیجہ بخش نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں مقدمے سالبہ ہیں۔ اسی طرح ''ہر انسان حیوان ہے اور بعض اجسام حیوان نہیں ہیں۔'' بھی بانجھ ہے۔ کیونکہ قیاس کا کبریٰ جزئی ہے، جبکہ اسے کلیہ ہونا چاہیے۔

شکل سوم اور اس کی شرائط

اگر دونوں مقدموں میں حد وسط، موضوع ہو تو وہ شکل سوم ہے۔[1] تیسری شکل کی شرائط حسب ذیل ہیں:

الف۔ صغریٰ کا موجبہ ہونا۔

ب۔ دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کا کلی ہونا۔

[1] مثلاً یوں کہیں: ہر انسان فطرتاً علم دوست ہے۔ ہر انسان فطرتاً عدالت پسند ہے۔ پس بعض علم دوست عدالت پسند ہیں۔

لہٰذا یہ قیاس ''کوئی انسان جگالی نہیں کرتا، ہر انسان قلمکار ہے۔'' نتیجہ خیز نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ صغریٰ سالبہ ہے۔ اسی طرح ''بعض انسان عالم ہیں اور بعض انسان عادل ہیں۔'' بھی بے ثمر ہے، کیونکہ دونوں مقدمے جزئیہ ہیں، حالانکہ ایک مقدمہ کا کلی ہونا ضروری ہے۔

شکل چہارم اور اس کی شرائط

چوتھی شکل یہ ہے کہ حد وسط، صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو اور یہ ذہن سے بعید ترین شکل ہے۔ ارسطو نے، جنہوں نے منطق کی تدوین کی ہے، اس شکل کو (شاید ذہن سے دوری کے سبب) اپنی منطق میں ذکر نہیں کیا ہے۔ منطقیوں نے بعد میں اس کا اضافہ کیا ہے۔ اس شکل کی شرائط بھی یکساں نہیں ہیں بلکہ دو طریقوں سے ہوسکتی ہیں:

۱۔ دونوں مقدمے موجبہ ہوں۔

۲۔ صغریٰ، کلیہ ہو۔

اور

یا اس طرح سے کہ:

۱۔ دونوں مقدمے ایجاب وسلب کے اعتبار سے مختلف ہوں۔

۲۔ ایک مقدمہ کلی ہو۔

طول کلام سے اجتناب کی خاطر، اس کے نتیجہ بخش اور بے ثمر، دونوں قسموں کی مثالیں کے ذکر سے پرہیز کر رہے ہیں کیونکہ ہمارا مقصد، صرف منطق کی کلیات و اصول کو متعارف کرانا ہے، باقاعدہ درس دینا مقصود نہیں ہے۔

سبق نمبر ۱۱

قیاس کی اہمیت

(۱)

کلیاتِ منطق کے ذیل میں جن مسائل کا ذکر کیا جانا ضروری ہے، ان میں سے ایک قیاس[۱] کی قدر و قیمت بھی ہے۔ کیونکہ منطق کی افادیت اور اس کی اہمیت سے متعلق زیادہ تر شکوک و شبہات قیاس کی قدر و قیمت سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہٰذا ہم اسے قیاس کی اہمیت کے عنوان سے بیان کر رہے ہیں اور اسی لیے اس بحث کو (جو فائدہ منطق سے مربوط ہے اور معمولاً ابتدا ہی میں اسے بیان کر دیا ہے) ہم نے بحث قیاس کے بعد ذکر کیا۔

---

[۱] قیاس، بہت سے علوم میں کام آتا ہے۔ حتیٰ کہ تجربی علوم بھی قیاس سے خالی نہیں ہیں، بلکہ بوعلی سینا اور خواجہ نصیر الدین طوسی وغیرہ جیسے منطقیوں کی عمیق تحقیق کے مطابق ہر تجربہ میں ایک قیاس پوشیدہ ہے۔ ہم نے اصول فلسفہ کی دوسری جلد کے حاشیے میں اس موضوع پر گفتگو کی ہے۔ لہٰذا اگر قیاس بے قدر و قیمت ہوگا تو نہ صرف وہی علوم بے فائدہ نہ ہو جائیں گے جن میں بطور آشکار قیاس سے کام لیا جاتا ہے بلکہ تمام علوم اپنا اعتبار کھو بیٹھیں گے۔ البتہ پہلی منزل میں فلسفہ غیر معتبر قرار پائے گا کیونکہ فلسفہ میں دیگر تمام علوم سے زیادہ قیاس سے کام لیا جاتا ہے۔ منطق بھی دو جہتوں سے بے حقیقت ہو جائے گی۔ ایک تو یہ کہ منطق بھی اپنے استدلالات میں قیاس سے کام لیتی ہے اور دوسرے یہ کہ منطق کے اکثر اصول وقواعد براہ راست یا بالواسطہ ''کیفیت قیاس'' سے مربوط ہیں۔ چنانچہ اگر قیاس ہی بے وقعت اور غیر معتبر ہوا تو منطق کے اکثر قواعد کا کوئی موضوع ہی نہ ہوگا۔

گزشتہ گفتگو سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ قیاس، ایک قسم کے عمل اور وہ بھی ذہنی عمل کا نام ہے۔ قیاس، فکر کا ایک خاص انداز اور مجہول کو معلوم میں تبدیل کرنے کے لیے، معلوم سے مجہول کی طرف ایک ذہنی سفر ہے۔ بدیہی ہے کہ خود قیاس، منطق کا جزء نہیں ہے۔ نہ صرف منطق بلکہ وہ کسی علم کا جزء نہیں ہے۔ کیونکہ قیاس ''عمل'' ہے، نہ کہ ''علم''۔ البتہ یہ ذہنی عمل، منطق کے موضوع میں ضرور شامل ہے۔ کیونکہ قیاس، حجت کی ایک قسم ہے اور حجت منطق کے دو موضوعوں میں سے ہر ایک ہے۔ جو چیز جزء منطق ہے اور باب قیاس کے نام سے یاد کی جاتی ہے وہ قیاس سے مربوط اصول وقواعد ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ قیاس کو ایسا ایسا ہونا چاہیے اور اس میں فلاں فلاں شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔ جس طرح انسان کا بدن، کسی علم کا جزو نہیں ہے بلکہ یہ جسم انسان سے مربوط علمی مسائل ہیں، جو فیزیالوجی یا علم طب کا جزء ہیں۔

دو حیثیتیں

اہل نظر نے منطق کی قدر و قیمت کے سلسلے میں دو جہتوں سے گفتگو کی ہے:

۱۔ صحت

۲۔ افادیت

بعض افراد منطق کو سرے سے فضول، غلط وغیر صحیح سمجھتے ہیں۔ بعضوں کا کہنا ہے کہ منطق غلط تو نہیں ہے، ہاں بے فائدہ ضرور ہے۔ اس کا جاننا یا نہ جاننا برابر ہے۔ اس کے لیے جو فوائد بیان کیے گئے ہیں کہ منطق علوم کے لیے آلہ اور ہتھیار ہے، نیز ذہن کو لغزشوں سے محفوظ رکھتی ہے، اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے حصول کے لیے وقت صرف کرنا عبث ہے۔

عالم اسلام اور یورپ، دونوں مقامات پر ایسے بہت سے افراد گزرے ہیں

جنہوں نے صحت یا افادیت کے لحاظ سے منطق کی اہمیت سے انکار کیا ہے۔

عالم اسلام میں اس قسم کے افراد، عرفا، متکلمین اور محدثین وغیرہ کی صف میں نظر آتے ہیں۔ اس ضمن میں، ابوسعید ابوالخیر، سیرافی، ابن تیمیہ، جلال الدین سیوطی، امین استری آبادی وغیرہ کا نام لیا جاسکتا ہے۔ اہل عرفان، بنیادی طور پر اہل استدلال و منطق کو خاطر ہی میں نہیں لاتے۔ منطق پر ابوسعید ابوالخیر کا جو اعتراض بہت مشہور ہے وہ ''شکل اول'' پر ''دور'' لازم آنے کا الزام ہے اور بوعلی سینا نے اس کا جواب بھی دیا ہے۔ (ہم آئندہ اس کا جائزہ لیں گے) سیرافی، اگر چہ علم نحو میں زیادہ شہرت رکھتے ہیں لیکن وہ متکلم بھی ہیں۔ منطق کی اہمیت کے سلسلے میں، دیوا ابن الفرات کی بزم میں عیسائی فلسفی، متی ابن یونس اور سیرافی کے درمیان ہونے والے عالمانہ مباحثہ کو ابوحیان توحیدی نے اپنی کتاب ''الامتاع والموٴانسہ'' میں نقل کیا ہے۔ اور محمد ابوزہرہ نے کتاب ''ابن تیمیہ'' میں اس کا حوالہ دیا ہے۔ خود ابن تیمیہ نے، جو اہل سنت کے ایک بڑے محدث اور وہابیوں کے اصل پیشوا مانے جاتے ہیں، ''الرد علی المنطق'' نامی ایک کتاب تحریر کی ہے جو چھپ چکی ہے۔

جلال الدین سیوطی نے بھی علم کلام اور علم منطق کی رد میں، ''صون المنطق والکلام عن المنطق والکلام'' نامی کتاب لکھی ہے۔ امین استر آبادی، ایک جدی شیعہ عالم اور شیعہ اخباریوں کے پیشوا، نے اپنی کتاب فوائد المدنیہ کی گیارہویں اور بارہویں فصل میں، منطق کے بے فائدہ ہونے کے سلسلے میں بحث کی ہے۔

یورپ میں بھی بہت سے لوگوں نے، منطق ارسطو کو اپنے حملوں کا نشانہ بنایا ہے بعضوں کے خیال میں ارسطو کی منطق ویسے ہی منسوخ ہو چکی ہے جیسے ہیئت بطلیموس لیکن اہل نظر جانتے ہیں کہ ہیئت بطلیموس کے برخلاف، منطق ارسطو نے ان حملوں کا خوب مقابلہ کیا ہے اور صرف یہی نہیں کہ اس کے طرفدار اور حامی آج بھی موجود ہیں بلکہ اس کے

مخالفوں کو بھی اعتراف ہے کہ کم از کم اس کے کچھ حصے ضرور صحیح ہیں۔ نئی ریاضی منطق، اس کے بعض حامیوں کے دعویٰ کے برخلاف، نہ صرف یہ کہ منطق ارسطو کو منسوخ نہیں کرتی بلکہ اسے کامل کرتی ہے۔ اس نے اس کو مزید آگے بڑھایا ہے، منسوخ نہیں کیا ہے۔ ریاضی منطقیوں نے، ارسطوئی منطق پر جو اعتراضات کیے ہیں، اگر بالفرض خود ارسطو ان سے غافل رہے ہوں تو ان ریاضی منطقیوں کے وجود سے برسوں قبل، اصل ارسطوئی منطق کو پروان چڑھانے والوں اور اس کے حقیقی شارحین، ابوعلی سینا وغیرہ کی نگاہوں سے یہ اعتراضات دور نہیں رہے ہیں۔ انہوں نے ان عیوب کو مکمل طور پر برطرف کر دیا ہے۔

یورپ میں ارسطوئی منطق کے مخالفین میں جو افراد نمایاں رہے ہیں ان کی فہرست کافی طویل ہے۔ ان میں سے فرانس بیکن، ڈیکارٹ، پوانکارہ، اسٹوارٹ مل اور ہمارے اپنے زمانے میں برٹرینڈ رسل سرفہرست ہیں۔

ہم یہاں، ان اعتراضات اور ان کے جوابات بیان کرنے سے پہلے اس بحث کو پیش کر دینا ضروری سمجھتے ہیں، جسے عام طور سے شروع ہی میں بیان کر دیا جاتا ہے۔ لیکن ہم نے جان بوجھ کر اس میں تاخیر کی ہے اور وہ بحث، فکر کی تعریف سے مربوط ہے۔ فکر کی ماہیت اور تعریف کا واضح ہو جانا اس لیے بھی ضروری ہے کہ خود قیاس ایک قسم کا تفکر ہے اور ہم بتا چکے ہیں کہ منطق ارسطو کے حامیوں یا مخالفوں کی بحث کا اصل محور اہمیت و حیثیت قیاس ہے۔ درحقیقت بحث اس قسم کے تفکر میں ہے۔ مخالفین کی نگاہ میں اس قسم کے صحیح انداز تفکر کی کوئی قیمت نہیں جبکہ حامیوں کا دعویٰ یہ ہے کہ نہ صرف قیاسی تفکر قیمتی ہے، بلکہ دوسرے تمام تفکرات بھی، چاہے لاشعوری طور پر ہی سہی، قیاسی تفکر ہی کی بنیاد پر استوار ہیں۔

فکر کی تعریف

فکر، انسانی ذہن کا تعجب خیز ترین عمل ہے۔ ذہن فکر کے علاوہ کچھ دوسرے امور بھی انجام دیتا ہے، جنہیں بطور فہرست ہم بیان کر رہے ہیں تا کہ فکر کرنے کا عمل پوری طرح واضح ہو جائے اور فکر کی واضح و روشن تعریف ہمارے ذہن میں آ جائے۔

ا۔ ذہن کا پہلا عمل، بیرونی دنیا کی تصویروں کو قبول کرنا ہے۔ ذہن جو اس کے ذریعے خارجی اشیاء سے رابطہ برقرار کرتا ہے اور ان کی تصویریں اپنے اندر ایجاد کرتا ہے اس عمل کے لحاظ سے ذہن کی حیثیت ایک کیمرے جیسی ہے جو تصویروں کو فلم پر ابھارتا ہے۔ فرض کیجیے ہم ابھی تک اصفہان نہیں گئے۔ پہلی مرتبہ جاتے ہیں اور وہاں کی تاریخی عمارتوں کو دیکھتے ہیں۔ ان کے نظارے سے ہمارے ذہن میں کچھ تصویریں ابھرتی ہیں۔ ہمارا ذہن اپنے اس کام میں صرف ''منفعل'' ہے، یعنی اس کا کام محض اتنا ہے کہ جو چیز سامنے آئے اس کا ایک عکس صفحہ ذہن پر قبول کر لے۔

۲۔ حواس کے ذریعے، ہمارے حافظہ میں تصویریں جمع ہو جانے کے بعد، ہمارا ذہن بے کار نہیں بیٹھتا۔ یعنی اس کا کام صرف تصویروں کا انبار لگا لینا نہیں ہے، بلکہ جمع شدہ تصویروں کو مختلف مناسبتوں سے ذہن کے نہاں خانوں سے نکال کر اپنے ظاہری پردوں پر آشکار کرنا ہے۔ اس عمل کا نام یادآوری ہے۔ یہ یادآوری بھی بے ترتیب نہیں ہے، بلکہ ہمارے ذہن کی تمام یادداشتیں کسی زنجیر کی کڑیوں کی مانند ایک دوسرے سے جڑی ہوئی ہیں اور ماہرین نفسیات کے بقول، معانی ایک دوسرے کی تداعی کرتے ہیں۔ کہتے ہیں: الکلام یجر الکلام، بات سے بات نکلتی ہے۔ یہ وہی معانی کا تداعی اور یادوں کا تسلسل ہے۔

پس ہمارا ذہن، تصویر کشی، یعنی صرف ''انفعال'' اور جمع آوری کے علاوہ

''فعالیت'' بھی کرتا ہے۔ وہ جمع شدہ تصویروں کو کچھ مخصوص قوانین کے مطابق، جو علم نفسیات میں بیان ہوئے ہیں، دوبارہ پردہ ذہن پر نمایاں کرتا ہے۔ جمع شدہ تصویروں میں کسی کے تصرف یا کمی و اضافہ کے بغیر ان پر ''تداعی معانی'' کا عمل انجام پاتا ہے۔

۳۔ ذہن کا تیسرا عمل تجزیہ و ترکیب ہے۔ مذکورہ دو عمل کے علاوہ، ذہن ایک تیسرا عمل بھی انجام دیتا ہے اور وہ یہ کہ باہر سے لی گئی کسی مخصوص تصویر کا تجزیہ کرتا ہے۔ اسے چند اجزاء میں تقسیم کر کے ان کی تحلیل کرتا ہے جبکہ خارج میں یہ تجزیہ موجود نہیں ہوتا ذہن کے تجزیے بھی چند قسم کے ہوتے ہیں۔ کبھی وہ ایک تصویر کو مختلف تصویروں میں تجزیہ کرتا ہے اور کبھی ایک تصویر کو مختلف معانی میں معانی میں تجزیہ کرتا ہے۔ ایک تصویر کے چند تصویروں میں تجزیہ کیے جانے کو یوں سمجھیے کہ ایک جسم، جس کے مختلف اجزاء ہوتے ہیں، ذہن اپنے اندر ان اجزاء کو ایک دوسرے سے جدا کر دیتا ہے اور اکثر انہیں کسی دوسری چیز سے جوڑ دیتا ہے اور کسی ایک تصویر کا مختلف معانی میں تجزیہ یہ ہے کہ جب ذہن مثلاً خط کی تعریف کرنا چاہتا ہے تو کہتا ہے: ایسی متصل کمیت جس کا صرف ایک ہی پہلو ہو۔ یہاں ماہیت خط کا تین حصوں میں تجزیہ کرتا ہے: کمیت، اتصال، ایک پہلو۔ حالانکہ خارج میں یہ تین چیزیں وجود نہیں رکھتیں۔ بعض اوقات ذہن تصویروں یا معانی کو آپس میں مرکب کرتا ہے۔ اس کی بھی چند قسمیں ہیں۔ ایک قسم یہ ہے کہ چند تصویروں کو ایک دوسرے سے جوڑتا ہے۔ گھوڑے کے جسم پر انسان کا چہرہ لگا دیتا ہے۔ فلسفی کا تعلق معانی کے تجزیہ و تحلیل و ترکیب سے ہے اور شاعر یا مصور کا رابطہ تصویروں کے تجزیہ و ترکیب سے ہے۔

۴۔ تجرید و تعمیم۔ ذہن کا ایک اور کام یہ ہے کہ حواس کے ذریعے ملنے والی ذہن کی جزئی تصویروں کو تجرید کرنا ہے۔ یعنی ایسی چند چیزوں جو خارج میں ہمیشہ ہمراہ اور

ساتھ ہوتی ہیں اور ذہن نے بھی انہیں ایک ساتھ حاصل کیا ہے، ایک دوسرے سے جدا کر دیتا ہے۔ مثلاً ذہن عدد کو کسی معدود اور کسی مادی شئی کے ہمراہ حاصل کرتا ہے لیکن بعد میں وہ انہیں ایک دوسرے اس طرح علیحدہ کر دیتا ہے کہ عدد کو معدود سے جدا تصور کرتا ہے۔ تجرید سے بڑھ کر تعمیم کا عمل ہے۔

تعمیم سے مراد یہ ہے کہ ذہن ان ہی جزئی تصویروں کو جنہیں اس نے حاصل کیا ہے، اپنے اندر کلی مفاہیم کی شکل دے دیتا ہے۔ مثلاً حواس کے ذریعہ زید، عمرو، احمد، حسن اور محمود کو دیکھتا ہے لیکن بعد میں ذہن ان ہی افراد کے ذریعہ ''انسان'' نامی ایک عام اور کلی مفہوم ایجاد کر لیتا ہے۔

بدیہی ہے کہ ذہن حواس کے ذریعے، کبھی بھی انسان کلی کو درک نہیں کرتا، بلکہ حسن و محمود و احمد جیسے جزئی انسان کے ادراک کے بعد ان سب ہی کے ذریعے ایک عام اور کلی صورت ابھرتی ہے۔ ذہن، تجزیہ و ترکیب نیز تعمیم و تجرید کے عمل میں، حواس کے فراہم کردہ نتائج میں تصرف کرتا ہے جو کبھی تجزیہ و ترکیب کی صورت میں ہوتی ہے اور کبھی تجرید و تعمیم کی شکل میں۔

۵۔ ذہن کا پانچواں عمل وہی ہے جو ہماری اس بحث کا اصل مقصود ہے۔ یعنی تفکر و استدلال، جو کسی مجہول کے انکشاف کے لیے چند معلوم امور کو مربوط کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ فکر کرنا، درحقیقت افکار کے درمیان ایک طرح کی شادی اور تولید و تناسل ہے۔ دوسرے لفظوں میں، اصل سرمایہ میں اضافہ نیز کچھ منافع کمانے کے لیے تفکر، ایک قسم کی سرمایہ کاری ہے۔ عمل تفکر، خود ایک قسم کی ترکیب ہے لیکن یہ ترکیب، شاعرانہ اور خیالی ترکیب کی طرح بانجھ اور بے ثمر نہیں ہوتی بلکہ وہ ثمر بخش اور نتیجہ خیز ہوتی ہے۔

قیاس کی اہمیت کے باب میں، اسی مسئلے پر بحث و گفتگو ہونی چاہیے کہ آیا ہمارے ذہن میں اتنی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ اپنی معلومات کو ایک دوسرے سے

مربوط کر کے کچھ نئی معلومات حاصل کر لے اور اس طرح کسی مجہول کو معلوم میں بدل دے؟ یا یہ کہ جدید معلومات حاصل کرنے اور مجہول کو معلوم میں تبدیل کرنے کا واحد ذریعہ یہ ہے کہ خارجی دنیا سے براہ راست ارتباط برقرار کر کے اپنے سرمایہ علم میں اضافہ کرے۔ ذہن کے اندر، معلومات کو ایک دوسرے سے مربوط کر کے جدید معلومات حاصل نہیں کی جا سکتیں۔

تجربیون اور حسیون کے ساتھ عقلیون اور قیاسیون کا اختلاف اسی نکتہ میں ہے۔ تجربیون کے خیال میں جدید معلومات حاصل کرنے کا واحد راستہ حواس کے ذریعے، اشیاء سے براہ راست ارتباط ہے۔ لہٰذا اشیاء کے بارے میں تحقیق و جستجو کا صحیح وسیلہ صرف اور صرف ''تجربہ'' ہے۔ لیکن عقلیون اور قیاسیون کا دعویٰ ہے کہ تجربہ ایک وسیلہ ہے۔ لیکن اس کے علاوہ دوسرے ذرائع بھی ہیں۔ چنانچہ پہلے سے موجود معلومات حاصل کرنے کے لیے، پہلے سے موجود کو مربوط کرنے ہی کا نام ''حد''، ''قیاس''، یا ''برہان'' ہے۔

ارسطوئی منطق، تجربہ کو محترم و معتبر اور اسے قیاس کے چھ مقدمات میں سے ایک مقدمہ سمجھتے ہوئے، قیاس (جو کشف مجہولات کے لیے معلومات کو کام میں لانے سے عبارت ہے) کے اصول و ضوابط کو بیان کرتی ہے۔ ظاہر ہے اگر حصول معلومات کا واحد ذریعہ مجہول اشیاء سے براہ راست ارتباط ہو اور پہلے سے موجود معلومات، کشف مجہولات کا ذریعہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں تو ارسطوئی منطق کا نہ کوئی موضوع ہوگا اور نہ کوئی فائدہ۔

ہم یہاں ایک سادہ سی مثال کا (جسے عام طور سے طالب علموں کی ذہنی آزمائش کے لیے معمہ کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے) تجزیہ کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ذہن کس طرح سے اپنے معلومات کے سہارے مجہولات تک رسائی حاصل کرتا ہے۔

فرض کیجیے! پانچ ٹوپیاں ہیں۔ تین سفید اور دو سرخ۔ تین افراد بالترتیب کسی سیڑھی پر بیٹھے ہوئے ہیں۔ قدرتی طور پر، تیسرے زینہ پر بیٹھا ہوا شخص، دوسرے

دو اشخاص کو دیکھ رہا ہوگا اور دوسرے زینہ پر بیٹھا ہوا صرف پہلے زینہ پر بیٹھے ہوئے شخص کو دیکھ سکے گا اور پہلے زینہ پر بیٹھا ہوا شخص کسی کو نہ دیکھ سکے گا۔ پہلے اور دوسرے زینہ پر بیٹھے ہوئے اشخاص کو پس پشت دیکھنے کی اجازت نہیں ہے تینوں کی آنکھیں بند کر کے انہیں ایک ایک ٹوپی پہنا دیتے ہیں اور باقی دو ٹوپیوں کو چھپا دیا جاتا ہے۔ اس کے بعد ان کی آنکھیں کھول کر ان سے سوال کیا جاتا ہے کہ تمہارے سر پر کسی رنگ کی ٹوپی ہے؟ تیسرے زینہ پر بیٹھا ہوا شخص، پہلے اور دوسرے زینہ والوں کی ٹوپیوں کو دیکھ کر کچھ دیر فکر کرتا ہے پھر کہتا ہے مجھے نہیں معلوم۔ دوسرے زینہ والا شخص پہلے زینہ والے کی ٹوپی کا رنگ دیکھ کر سمجھ جاتا ہے کہ اس کی ٹوپی کس رنگ کی ہے اور وہ کہتا ہے میری ٹوپی سفید ہے۔ پہلے زینہ پر بیٹھا ہوا شخص یہ سنتے ہی بول اٹھتا ہے کہ میری ٹوپی لال ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے شخص نے اپنی ٹوپیوں کو دیکھے بغیر کس قسم کے ذہنی استدلال کے ذریعہ (جسے قیاس کے سوا کوئی اور نام نہیں دیا جا سکتا) ان رنگوں کو کشف کیا ہے؟ اور تیسرا شخص اپنی ٹوپی کا رنگ کیوں نہ سمجھ سکا؟

تیسرے شخص کے عدم انکشاف کا سبب یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے شخص کی ٹوپی کا رنگ اس کے لیے کسی چیز کی دلیل نہ تھا، کیونکہ ایک ٹوپی سفید تھی اور دوسری سرخ۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ اس کے علاوہ تین ٹوپیاں اور بھی ہیں، جن میں ایک سرخ ہے اور دو سفید، لہٰذا اس کی ٹوپی سفید بھی ہو سکتی ہے اور سرخ بھی۔ اسی لیے اس نے کہا ہے مجھے نہیں معلوم۔ ہاں اگر ان دونوں اشخاص کی ٹوپیاں سرخ ہوتیں تو وہ اپنی ٹوپی کا رنگ کشف کر سکتا تھا۔ اس صورت میں وہ فوراً کہہ سکتا تھا کہ میری ٹوپی کا رنگ سفید ہے۔ کیونکہ جب وہ دیکھتا کہ ان دونوں کی ٹوپیاں سرخ ہیں اور اسے معلوم ہے کہ سرخ ٹوپیاں دو ہی ہیں، لہٰذا وہ فیصلہ کر لیتا کہ میری ٹوپی سفید ہے۔ لیکن کیونکہ ان دونوں میں سے ایک ٹوپی سرخ او ایک ٹوپی سفید تھی لہٰذا وہ اپنی ٹوپی کا رنگ کشف نہ کر سکا۔ لیکن دوسرے شخص نے جیسے ہی

تیسرے شخص سے سنا کہ اسے اپنی ٹوپی کا رنگ نہیں معلوم تو اسے معلوم ہو گیا کہ اس کی ٹوپی اور پہلے شخص کی ٹوپی، دونوں سرخ نہیں ہیں ورنہ تیسرا شخص یہ نہ کہتا کہ مجھے نہیں معلوم، بلکہ اسے اپنی ٹوپی کا رنگ معلوم ہو جاتا۔ اب یا ان دونوں کی ٹوپیوں کو سفید ہونا چاہیے یا ایک سفید ایک سرخ۔ چونکہ وہ پہلے شخص کی ٹوپی کو دیکھ رہا ہے کہ وہ سرخ ہے لہٰذا اس پر انکشاف ہو گیا کہ اس کی ٹوپی سفید ہے۔ یعنی دونوں ٹوپیوں کے سرخ نہ ہونے کا علم تیسرے شخص کے جواب اور پہلے شخص کی ٹوپی کے سرخ ہونے کے علم سے حاصل ہوا، یعنی اس پر یہ کشف ہو گیا کہ خود اس کی ٹوپی سفید ہے۔

پہلے شخص کے انکشاف کہ اس کی ٹوپی سرخ ہے، کا سبب یہ ہے کہ تیسرے شخص کے جواب سے اسے معلوم ہو گیا کہ خود اس کی ٹوپی سفید نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس کی بھی ٹوپی سفید ہوتی تو دوسرا شخص اپنی ٹوپی کا رنگ سفید نہ بتاتا۔ ان دونوں معلومات سے اس نے کشف کر لیا کہ اس کی ٹوپی کا رنگ سرخ ہے۔

یہ مثال، اگرچہ ایک طالب علمی معمہ ہے، لیکن یہ ثابت کرنے کے لیے ایک اچھی دلیل ہے کہ ذہن بعض مقامات پر مشاہدہ کے بغیر، صرف ذہنی تجزیہ و تحلیل اور قیاس عمل کے ذریعے مجہول کو کشف کر لیتا ہے۔ درحقیقت ایسے موقع پر ذہن، قیاس تشکیل دے کر کسی نتیجہ پر پہنچتا ہے۔ انسان اگر ذرا غور کرے تو وہ سمجھ جائے گا کہ ذہن، ایسے مقامات پر صرف ایک قیاس تشکیل نہیں دیتا بلکہ متعدد اور قیاس تشکیل دیتا ہے۔ لیکن اتنی تیزی کے ساتھ قیاس تشکیل دے کر نتیجہ نکالتا ہے کہ انسان، کم ہی متوجہ ہو پاتا ہے کہ اس کے ذہن نے اتنی ہی دیر میں کتنے کام کر ڈالے ہیں۔ قیاس کے منطقی قواعد کا جاننا اسی لیے مفید ہے کہ انسان قیاس تشکیل دینے کا صحیح طریقہ جان لے اور خطاؤں اور لغزشوں سے، جن کی تعداد کم نہیں ہے، محفوظ رہے۔

دوسرا شخص جو قیاس تشکیل دیتا ہے اور اس کے ذریعہ اپنی ٹوپی کا رنگ کشف

کرتا ہے اس کی روش یہ ہے: اگر میری ٹوپی اور پہلے شخص کی ٹوپی دونوں کا رنگ سرخ ہوتا تو تیسرا شخص یہ نہ کہتا کہ مجھے نہیں معلوم، لیکن اس نے کہا مجھے نہیں معلوم، پس میری ٹوپی اور پہلے شخص کی ٹوپی دونوں کا رنگ سرخ نہیں ہے۔ یہ قیاس استثنائی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے شخص دونوں کی ٹوپی کا رنگ سرخ نہیں ہے۔

اب جبکہ میری اور پہلے شخص دونوں کی ٹوپی سرخ نہیں ہے، تو یا دونوں سفید ہیں اور یا ایک سفید اور دوسری سرخ، لیکن ایک سفید ہے اور ایک سرخ۔ یا میری ٹوپی سفید ہے اور پہلے شخص کی سرخ اور یا پہلے شخص کی ٹوپی سفید ہے اور میری سرخ، لیکن پہلے شخص کی ٹوپی سرخ ہے، پس میری ٹوپی سفید ہے۔

اسی طرح پہلا شخص جو قیاسات تشکیل دیتا ہے وہ یہ ہیں: اگر میری ٹوپی اور دوسرے شخص کی ٹوپی دونوں سرخ ہوتیں تو تیسرا شخص یہ نہ کہتا کہ مجھے نہیں معلوم، لیکن اس نے کہا مجھے نہیں معلوم، پس میری ٹوپی اور دوسرے شخص کی ٹوپی دونوں سرخ نہیں ہیں۔ قیاس استثنائی۔ جب دونوں سرخ نہیں ہیں تو یا دونوں سفید ہیں یا ایک سفید اور ایک سرخ۔ لیکن دونوں مفید نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر دونوں سفید ہوتیں تو دوسرا شخص نہ کہہ سکتا کہ خود اس کی ٹوپی سفید ہے۔ پس ایک سرخ ہے اور ایک سفید۔ قیاس استثنائی۔ جب ایک سفید ہے اور دوسری سرخ، یا تو میری ٹوپی سفید ہے اور دوسرے شخص کی سرخ یا میری سرخ ہے اور دوسرے شخص کی سفید۔ لیکن اگر میری ٹوپی بھی سفید ہوتی تو دوسرا شخص کشف نہ کر سکتا کہ اس کی ٹوپی سفید ہے۔ پس میری ٹوپی سفید نہیں ہے۔ میری ٹوپی سرخ ہے۔

دوسرے شخص کے تین قیاسوں میں سے ایک قیاس میں 'مشاہدہ' ایک مقدمہ کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن پہلے شخص کے کسی قیاس میں مشاہدہ کو کوئی دخل نہیں ہے۔

سبق نمبر ۱۲

قیاس کی اہمیت

(۲)

منطق کا فائدہ

گزشتہ سبق میں ہم بتا چکے ہیں کہ جن لوگوں نے ارسطوئی منطق کی نفی کی ہے، انہوں نے یا تو اس کی افادیت سے انکار کیا ہے اور یا اس کی صحت سے۔ آیئے پہلے اس کی افادیت پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔ اس سلسلے میں جو اعتراضات ہوئے ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ اگر منطق مفید ہوتی تو منطق کے ماہر علماء و فلاسفہ خطا و لغزش سے دوچار نہ ہوتے اور ایک دوسرے سے اختلاف نہ کرتے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں ماہرین منطق سے بے شمار غلطیاں سرزد ہوئی ہیں اور ان کے نظریات ایک دوسرے کی ضد و نقیض ہیں۔

جواب یہ ہے کہ اولاً منطق، قیاس کی صرف شکل و صورت کی ذمہ دار ہے۔ جبکہ انسان کی لغزشوں کا سبب ممکن ہے وہ خام مواد ہو جس سے قضایا تشکیل پاتے ہیں اور ممکن ہے کہ مواد صحیح ہو، لیکن خطا کا سبب ایک قسم کا مغالطہ ہو جو فکر کی شکل و صورت میں استعمال کیا گیا ہو۔

منطق، جیسا کہ درس اول میں بیان ہونے والی اس کی تعریف سے عیاں ہے، صرف دوسری منزل میں صحت فکر کی ضامن ہے۔ ایسا کوئی قانون و قاعدہ نہیں ہے جو پہلی منزل (خام مواد) میں بھی صحت فکر کی ضمانت دے سکے۔ ایسی صورت میں واحد ضامن و

محافظ، خودفکر کرنے والے کی اپنی احتیاط اور دقت نظر ہے۔ مثلاً ممکن ہے بعض حسی یا تجربی قضیوں سے کچھ قیاسات تشکیل پائیں، لیکن وہ تجربے بعض وجوہات کی بناء پر ناقص، غیر یقینی ہوں اور بعد میں ان کے برخلاف ثابت ہوجائے۔ اس کی تشکیل ارسطوئی منطق کا کام نہیں ہے۔ اسی لیے اسے ''منطق صوری'' کہتے ہیں۔ اس منطق کی صرف اتنی ذمہ داری ہے کہ وہ ان قضایا کو صحیح شکل میں تشکیل دے تا کہ غلط ترتیب کی وجہ سے خطا ولغزش کا شکار نہ ہوں۔

ثانیاً صرف منطق جان لینا ہی انسان کو ہر خطا ولغزش سے، حتیٰ قیاس کی شکل و صورت میں لغزش سے بھی محفوظ رکھنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ جو چیز لغزشوں سے بچانے کی ضامن ہے، وہ منطق کا صحیح اور برمحل استعمال ہے۔ جس طرح صرف علم طب پڑھ لینا ہی علاج یا حفظان صحت کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ اس کے اصولوں پر عمل بھی ضروری ہے۔ ماہرین منطق کی منطقی خطاؤں کا سبب، منطقی اصول وقوانین کے استعمال میں تسامح اور جلد بازی ہے۔

۲۔ کہتے ہیں منطق، علوم کے لیے آلہ اور ہتھیار ہے، لیکن ارسطوئی منطق کسی طرح بھی ایک اچھا آلہ نہیں ہے کیونکہ منطق سے آراستہ ہونے سے انسان کی معلومات میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوتا۔ ارسطوئی منطق طبیعت کے پوشیدہ رازوں سے ہمیں ہرگز آگاہ نہیں کرسکتی۔ اگر ہمیں وسائل کی ضرورت ہے اور اس دنیا میں واقعاً کوئی ایسا وسیلہ و ہتھیار ہے جو ہمیں نئے نئے انکشافات سے مالا مال کرسکے تو وہ ''تجربہ''، ''استقراء'' اور عالم طبیعت یا کائنات کا براہ راست مطالعہ ہے، نہ کہ قیاس ومنطق۔ عصر جدید میں ارسطوئی منطق کو ٹھکرا دینے اور اس کی جگہ تجربہ واستقراء کے ہتھیار سے لیس ہونے کے بعد پے در پے حیرت انگیز کامیابیاں حاصل ہوئی ہیں۔

جن حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے انہوں نے درحقیقت مغالطہ سے کام لیا ہے وہ یہاں پر چند غلطیوں کے مرتکب ہوئے ہیں۔ انہوں نے گمان کیا ہے (یا ایسا ظاہر کیا

ہے) کہ علوم کے لیے ہتھیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ منطق ''حصول علم کا ہتھیار'' ہے، یعنی منطق کا کام ہمارے لیے اصطلاحات ومعلومات فراہم کرنا ہے۔ دوسرے لفظوں میں انہوں نے یہ گمان کیا ہے کہ منطق، فکر بشر کے لیے وہی حیثیت رکھتی ہے جو کلہاڑا لکڑہارے کے لیے۔ جس طرح کلہاڑا جلانے کے لیے مواد اکٹھا کرتا ہے، ویسے ہی منطق علم کے لیے مواد فراہم کرے گی۔ حالانکہ منطق صرف علوم کے پرکھنے کا آلہ اور صحیح وغلط میں امتیاز پیدا کرنے کا ذریعہ ہے اور وہ بھی صرف فکر کی شکل وصورت کو پرکھتی ہے۔ فکر کے مادہ اور مصالحہ سے اسے کوئی سروکار نہیں۔ اس لیے اسے معمار کے سائل اور گنیا سے تشبیہ دی گئی ہے۔ معمار جب دیوار اٹھاتا ہے تو اس کے عمود کو ساہل سے اور اس کے افق کو گنیا اور سادھنی سے ناپتا ہے۔ سائل اور گنیا کے ذریعہ نہ تو اینٹ، مٹی چونا اور سیمنٹ فراہم کیا جاتا ہے اور نہ ہی ان سے مصالحہ کو پرکھا جاسکتا ہے کہ مصالحہ اچھا ہے یا خراب ہے۔

فکری مواد کے حصول کے لیے ذرائع وہی ہیں جنہیں ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔ یعنی قیاس، استقراء اور تمثیل اور جیسا کہ ہم وضاحت کرچکے ہیں ان میں سے کوئی بھی جزء منطق نہیں ہے۔ منطق صرف ان کے اصول وقواعد بتاتی ہے اور ان کی قدر وقیمت کی تائید کرتی ہے۔

ممکن ہے یہاں یہ کہا جائے کہ جن لوگوں نے تحصیل علم کے وسیلہ اور ہتھیار کے طور پر ارسطوئی منطق کو قبول کرنے سے انکار کیا ہے، ان کا مقصد اہمیت قیاس کا انکار ہے اور جیسا کہ پہلے بھی کہا جاچکا ہے کہ اگر مسائل منطق، قیاس سے مربوط اصول وقواعد ہیں تو ہرچند کہ ارسطوئی منطق جانچنے اور پرکھنے کا آلہ ہے نہ کہ تحصیل علم کا ذریعہ، تاہم منطق، قیاس کو پرکھنے کا آلہ ضرور ہے اور قیاس کو تحصیل علم کا واحد ذریعہ سمجھتی ہے۔ حالانکہ قیاس بعض دلائل کے سبب، جنہیں ہم بعد میں بیان کریں گے، جدید علوم کے حصول میں پورے طور پر ناکام ہے اور تحصیل علم کا واحد ذریعہ تجربہ واستقراء ہے۔

یہ بیان، معترضین کے قول کی بہترین توجیہ ہے۔لیکن جیسا کہ پہلے بھی بتا چکے ہیں، ارسطوئی منطق، قیاس کو تحصیل علم کا واحد ذریعہ نہیں سمجھتی بلکہ متعدد ذرائع میں سے ایک ذریعہ سمجھتی ہے۔جیسا کہ ہم پہلے بھی بتا چکے ہیں اور آئندہ بھی اس پر مزید روشنی ڈالیں گے کہ قیاس کا تحصیل علم کے لیے وسیلہ ہونا، نا قابل انکار ہے۔ قیاس کے حامیوں کے نقطۂ نظر سے اس کی حیثیت تعیینی اور فیصلہ کن ہے۔یعنی قیاس اپنے دائرہ میں نئے نئے نتائج وجود میں لاتا ہے اور وہ بھی تعیینی شکل میں۔

تمثیل کی حیثیت ظنی ہے اور استقراء اگر کامل ہو تو اس کی حیثیت تعیینی ہے۔ اگر ناقص ہو تو ظنی ہے۔اب رہا تجربہ، جسے عام طور پر استقراء کے ساتھ مخلوط کر بیٹھے ہیں، اس کی حیثیت اور قدر و قیمت تعیینی ہے۔ ہر تجربہ ایک قیاس کے ہمراہ ہوتا ہے۔تجربہ، ظاہر و آشکار قیاسات کا ایک مقدمہ ہوتا ہے اور خود اس کے اندر ایک قیاس پنہاں ہوتا ہے۔ تجربہ، جیسا کہ کتاب شفاء میں بوعلی سینا نے تصریح [1] کی ہے، عمل حس، براہ راست مشاہدہ اور عمل فکر، جو کہ قیاس ہے نہ کہ استقراء و تمثیل کے مجموعہ کو کہتے ہیں اور ریاضی منطقیوں کے دعویٰ کے برخلاف کسی چوتھی قسم کا وجود نہیں ہے۔

ارسطوئی منطق، تجربہ کی اہمیت سے قطعی انکار نہیں کرتی، تجربہ بھی (جو ایک قسم کے قیاس کا حامل ہوتا ہے) خود قیاس کی مانند اگرچہ جزء منطق نہیں ہے لیکن ارسطوئی منطق تجربہ کی اہمیت کی بناء پر ہی استوار ہے۔تمام منطقیوں نے تصریح کی ہے کہ تجربہ، تعیینی مبادی کا جزء اور برہان کے چھ مبادی میں سے ایک ہے۔[2]

جدید دانشوروں کی کامیابی، ارسطوئی منطق کو ٹھکرا دینے کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ ان کا سبب ان کا وہ حسن انتخاب ہے جو انہوں نے عالم فطرت کی شناخت کے سلسلے میں قدیم قیاسی و

[1] ملاحظہ فرمائیے کتاب برہان از منطق الشفاء طبع مصر ص ۴۳۲

[2] ایضاً صفحات ۹۵۔۹۷۔۲۲۳۔۳۳۱

تجرباتی روش (جو حسی، استقرائی اور خالص قیاسی روش کا مجموعہ ہے) کی بجائے استقرائی روش اپنانے کے سلسلے میں کیا ہے۔علمائے قدیم کی ناکامی کا سبب یہ تھا کہ وہ ماوراء الطبیعی مسائل کی طرح، معرفت طبیعت کے سلسلے میں بھی خالص قیاسی روش سے کام لیتے تھے۔نہ تو متقدمین ارسطوئی منطق کی اتباع میں استقرائی و تجربی روش کو ٹھکرا دینے کے قائل تھے اور نہ متاخرین کی روش ارسطوئی منطق سے منہ موڑنا ہے۔کیونکہ ارسطوئی منطق تمام علوم میں قیاسی روش کو ہی واحد صحیح روش تو سمجھتی نہیں کہ تجربی اور استقرائی روش کو کام میں لانے کا مطلب ارسطوئی منطق سے منہ موڑ لینا تصور کر لیا جائے۔[3]

۳۔ ارسطوئی منطق میں اصل اہمیت قیاس کو حاصل ہے اور قیاس دو مقدموں سے تشکیل پاتا ہے۔مثلاً قیاس اقترانی، صغریٰ و کبریٰ سے تشکیل پاتا ہے۔لہٰذا قیاس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر قیاس کے دونوں مقدمے پہلے سے معلوم ہوں تو نتیجہ خود بخود

[3] یاد رہے کہ قیاس کے حصار سے نکل کر تجربی روش کے استعمال کا آغاز، اس نئے سائنسی دور سے صدیوں پہلے مسلمانوں کے ہاتھوں ہو چکا تھا، جسے یورپی دانشوروں نے پایۂ کمال تک پہنچایا ہے۔تجربی روش کے ایک پیشرو راجر بیکن، جنہوں نے فرانسیس بیکن سے تین چار صدی پہلے اس روش کو اپنایا ہے، معترف ہیں کہ ہم نے یہ روش اندلس کے مسلمان اساتذہ ہی سے سیکھی ہے۔ یہ ان ہی کی دین ہے۔ دوسری بات یہ کہ جدید دانشوروں نے جب پہلی مرتبہ اس روش کو اپنایا تو وہ قیاس کے سلسلے میں افراط و تفریط کی طرف مائل ہو گئے اور انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ اب استقراء و تجربہ کے سوا، حصول علم کے لیے کوئی دوسری روش ہے ہی نہیں۔یعنی انہوں نے قیاس کی سرے سے نفی کر دی۔لیکن دو تین صدیاں گزر جانے کے بعد واضح ہو گیا کہ قیاس، استقراء اور تجربہ، جو ابن سینا کے بقول قیاس و استقراء کا مجموعہ ہے، ہر ایک اپنی جگہ مفید و ضروری ہے۔ البتہ مقام استعمال کی پہچان اہم ہے۔ اسی لیے میتھوڈولوجی (methodology) یا ''روش شناسی'' نامی بے حد مفید علم وجود میں آیا تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ کس روش کو کس مقام پر استعمال کرنا چاہیے۔یہ علم بھی اپنے ابتدائی مراحل طے کر رہا ہے۔

معلوم ہے اور اگر دونوں مقدمے مجہول ہوں تو نتیجہ بھی مجہول ہوگا، پھر قیاس کا کیا فائدہ؟

جواب یہ ہے کہ نتیجہ معلوم ہونے کے لیے صرف مقدمتین کا معلوم ہونا کافی نہیں ہے۔ بلکہ نتیجہ معلوم کرنے کے لیے دونوں مقدموں کا ''اقتران'' اور ملاپ ضروری ہے۔ نتیجہ خیز اقتران کی مثال نر و مادہ کے جنسی اختلاط کی سی ہے کہ اس عمل کے بغیر بچہ پیدا نہیں ہوسکتا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اگر اقتران و اختلاط صحیح طریقہ سے انجام پائے گا تو نتیجہ صحیح نکلے گا اور اگر غلط طریقے سے ہوگا تو نتیجہ بھی غلط نکلے گا۔ منطق کا فریضہ، غلط اور صحیح اقتران میں تمیز کرنا ہے۔

۴۔ قیاس میں اگر مقدمتین صحیح ہیں تو نتیجہ بھی صحیح نکلے گا اور اگر مقدمتین غلط ہیں تو نتیجہ بھی غلط ہوگا۔ معلوم ہوا کہ لغزشوں سے بچانے میں منطق کا کوئی کردار نہیں ہے۔ کیونکہ صحت وخطا صرف اور صرف مقدمتین کے صحیح یا غلط ہونے کے تابع ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مقدمتین کے سو فیصد درست ہونے کے باوجود ممکن ہے غلط اقتران اور نامناسب شکل کی وجہ سے غلط نتائج سامنے آئیں لیکن منطق اس قسم کی غلطیوں سے بچالیتی ہے۔ گزشتہ اعتراض کی طرح یہ اعتراض بھی نتیجہ کے صحیح یا غلط ہونے میں فکر کی شکل وصورت کے کردار سے چشم پوشی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ تیسرا اور چوتھا اعتراض وہی ہے جو فرانسیسی مفکر ڈیکارٹ کی باتوں سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔[1]

۵۔ منطق کا سب سے بڑا ہنر یہی ہے کہ قیاس کی شکل وصورت میں ذہن کو لغزش سے محفوظ رکھتا ہے۔ لیکن منطق کے دامن میں مادہ قیاس میں لغزشوں سے محفوظ رکھنے کا کوئی اصول نہیں پایا جاتا۔ پس اگر بالفرض منطق ہمیں صورت قیاس میں خطا ولغزش سے محفوظ رکھنے کا اطمینان دلا بھی دے تو مادہ قیاس میں ہمیں قطعی طور پر مطمئن نہیں کرسکتی۔

[1] ملاحظہ فرمائیں ''سیر حکمت در اروپا'' جلد اول ص ۱۳۸، ۱۶۳

لہٰذا لغزشوں کے دروازے کھلے ہوئے ہیں اور منطق بے فائدہ ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے موسم سرما میں ہمارے گھر میں دو دروازے ہوں، ایک کو بند کردیں اور دوسرے کو کھلا رکھیں۔ بدیہی ہے کہ دوسرے دروازے کے کھلے رہنے کی وجہ سے سردی گھر میں نفوذ کرتی رہے گی اور ایک دروازہ بند کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

یہ وہی اعتراض ہے جو نحوی متکلم، سیرافی نے متی بن یونس پر کیا تھا اور امین استر آبادی نے اپنی کتاب ''فوائد المدینہ'' میں اس کی اچھی طرح تشریح کی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صورت قیاس میں خطاؤں سے بچاؤ اپنی جگہ خود ایک فائدہ ہے۔ اس کے علاوہ مادہ قیاس میں لغزشوں سے بچاؤ، اگرچہ منطقی اصول وقوانین کے ذریعے ممکن نہیں ہے لیکن دقت نظر اور توجہ کامل کے ذریعہ خطا سے محفوظ رہا جاسکتا ہے۔ معلوم ہوا قیاسات کے مواد میں دقت نظر اور توجہ کامل نیز ان کی شکل وصورت میں منطقی قواعد کی رعایت کرکے خطا ولغزش سے تحفظ ممکن ہے۔ صورت و مادہ کے ذریعہ خطا کے واقع ہونے کو دو دروازوں سے ٹھنڈک داخل ہونے سے تشبیہ دینا خود اپنی جگہ پر ایک قسم کا مغالطہ ہے۔ کیونکہ دروازوں کا جہاں تک سوال ہے، ایک دروازہ بھی دو دروازوں کے برابر کمرے ٹھنڈے کرسکتا ہے۔ یعنی کمرے کے درجۂ حرارت کو باہر کی فضا کے برابر کرسکتا ہے۔ لہٰذا ایک دروازہ کو بند کرنا بے فائدہ ہے۔ لیکن یہ محال ہے کہ صورت کی لغزشیں مادہ کے ذریعہ وارد ہوں یا مادہ کی خطائیں صورت کے ذریعہ۔ لہٰذا اگر ہم کسی طرح سے بھی مادہ کی لغزشوں کا سدباب نہ کرسکیں پھر بھی صورت کی خطاؤں کا انسداد کرکے ایک حد تک مفید نتائج حاصل کرسکتے ہیں۔

سبق نمبر ۱۳

قیاس کی اہمیت

(۳)

گزشتہ سبق میں ہم نے وہ اعتراضات بیان کیے جو منطق کی افادیت پر ہوتے ہیں۔ اب ہم ان اعتراضات کو پیش کر رہے ہیں جو اس کی صحت پر ہوتے ہیں اور نتیجہ میں منطق کو غلط اور باطل قرار دے دیتے ہیں۔ البتہ یہ یاد دہانی ضروری ہے کہ ہم یہاں تقریباً اس سلسلے کے سب ہی اعتراضات بیان کر رہے ہیں تا کہ ارسطوئی منطق پر کس قسم کے حملے ہوئے ہیں، اس سے پوری آشنائی حاصل ہو جائے۔ لیکن جواب صرف بعض اعتراضات کا ہی دے سکیں گے۔ کیونکہ بعض دوسرے اعتراضات کے جواب کے لیے فلسفہ کا جاننا ضروری ہے۔ لہٰذا ان کے جوابات فلسفہ کے ذیل میں ملیں گے۔

۱۔ منطق کی اہمیت قیاس کی اہمیت سے وابستہ ہے۔ کیونکہ منطق صحیح قیاس کرنے کے اصول و قواعد بیان کرتی ہے۔ دوسری طرف قیاسات میں سب سے بڑا اور اہم حصہ، قیاس اقترانی کا ہے۔ قیاس اقترانی کی چار شکلوں میں سب سے اہم شکل، شکل اول ہے۔ کیونکہ بقیہ تین شکلوں کا دارومدار اسی شکل پر ہے۔ شکل اول جو منطق کی پہلی بنیاد اور اصل رکن ہے وہ دور پر مبنی ہے اور دور باطل ہے۔ لہٰذا علم منطق سرے سے باطل ہے۔

توضیح: جب ہم شکل اول کہتے ہیں مثلاً:

ہر انسان حیوان ہے۔ (صغریٰ)

ہر حیوان جسم ہے۔ (کبریٰ)

پس انسان جسم (نتیجہ)

''ہر انسان جسم ہے۔'' یہ قضیہ چونکہ دو، دوسرے قضیوں کی پیداوار اور نتیجہ ہے لہٰذا ہم اس کے بارے میں اسی وقت علم حاصل کر سکتے ہیں جب اس کے دونوں مقدموں کا جس میں کبریٰ بھی شامل ہے، پہلے علم حاصل کر چکے ہوں۔ دوسرے لفظوں میں نتیجہ کا علم، کبریٰ کے علم پر موقوف ہے۔ دوسری طرف کبریٰ (ہر حیوان جسم ہے) چونکہ قضیہ کلیہ ہے، لہٰذا اس کے سلسلے میں ہم اسی وقت علم حاصل کر سکتے ہیں جب اس کی تمام جزئیات کے متعلق معلومات فراہم کر چکے ہوں۔ پس ''ہر حیوان جسم ہے'' یہ قضیہ ہمارے لیے اسی وقت متحقق اور معلوم ہو سکے گا جب ہم حیوانات کی تمام اقسام کے بارے میں، جس میں انسان بھی شامل ہے، علم و معرفت حاصل کر چکے ہوں کہ وہ جسم ہیں۔ پس کبریٰ (ہر حیوان جسم ہے) کا علم، نتیجہ کے علم پر موقوف ہے۔

نتیجہ کا علم، کبریٰ کے علم پر موقوف ہے اور کبریٰ کا علم، نتیجہ کے علم پر موقوف ہے۔ اور یہ دور صریح ہے۔ یہ وہی اعتراض ہے جو ''نامہ دانشوران'' کی روایت کے مطابق نیشاپور میں ملاقات کے دوران، ابوسعید ابوالخیر نے بوعلی سینا پر کیا ہے اور بوعلی نے اس کا جواب بھی دیا ہے۔ چونکہ بوعلی سینا کا جواب مختصر ہے، ممکن ہے بعض افراد سے نہ سمجھ پائیں۔ لہٰذا ہم مزید توضیح اور کچھ اضافہ کے ساتھ جواب دے رہے ہیں۔ اس کے بعد خود بوعلی کا جواب بھی بعینہٖ نقل کریں گے۔ جواب یہ ہے:

اوّلاً: خود یہ استدلال بھی شکل اوّل کی صورت میں ایک قیاس ہے۔ کیونکہ اس کا خلاصہ یہ ہے:

شکل اول دور ہے۔

اور دور باطل ہے۔

پس شکل اول باطل ہے۔

چونکہ شکل اول باطل ہے اور اس قیاس کے اس حکم کے مطابق کہ باطل پر مبنی چیز بھی باطل ہوا کرتی ہے۔ وہ تمام قیاسی شکلیں جو شکل اول پر مبنی، باطل ہیں۔

جیسا کہ ہمارے سامنے ہے، شکل اول کے بطلان پر ابوسعید کا استدلال، شکل اول ہی کی قسم کا ایک قیاس ہے۔

اگر شکل اول باطل ہے تو ابوسعید کا استدلال جو خود بھی شکل اول پر مبنی ہے باطل ہے۔ ابوسعید شکل اول کے ذریعے ہی شکل اول کو باطل کرنا چاہتے ہیں اور یہ خلف (خلاف فرض) ہے۔

ثانیاً: ''کبریٰ کا علم اس کی جزئیات کے علم پر موقوف ہے۔'' اس نظریے کا تجزیہ وتحلیل ضروری ہے۔ اگر مراد یہ ہے کہ کبریٰ کا علم، اس کی جزئیات کے تفصیلی علم پر موقوف ہے۔ یعنی اس کی تمام جزئیات کا استقراء ضروری ہے تاکہ کلی کا علم حاصل ہو سکے تو یہ نظریہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ کسی کلی کے علم کا صرف یہی ایک راستہ نہیں ہے کہ اس کی تمام جزئیات کا استقراء کیا جائے۔ بعض کلیات کے سلسلے میں ہمیں تجربہ واستقراء کے بغیر ہی علم ہوتا ہے۔ مثلاً دور کے محال ہونے کا علم، اسی طرح بعض کلیات کا علم، اس کی صرف چند جزئیات کے سلسلے میں تجربے سے ہی حاصل ہوجاتا ہے۔ تمام جزئیات کو تجربہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جیسے مریض کی حالت اور دوا کی خاصیت کے سلسلے میں ڈاکٹر کی معلومات۔ جب صرف چند موارد و جزئیات کے تجربے سے کلی حاصل ہوجاتی ہے تو اسے ایک قیاس کے ذریعے تمام جزئیات کے لیے عمومیت دے دیتے ہیں۔

لیکن اگر مقصد یہ ہے کہ کبریٰ کے علم کے لیے اس کی تمام جزئیات، جس میں

نتیجہ بھی شامل ہے، کا اجمالی علم ضروری ہے اور نتیجہ کا علم کبریٰ کے علم میں شامل ہے تو یہ نظریہ صحیح ہے۔ لیکن نتیجہ سے جو چیز مقصود ہوتی ہے اور جس کی خاطر قیاس تشکیل دیا جاتا ہے وہ نتیجہ کا تفصیلی علم ہے نہ کہ بسیط و اجمالی علم، جو کہ کبریٰ کے ضمن میں موجود ہوتا ہے۔ اس میں نہ کوئی قباحت ہے اور نہ ہی اسے دور کہتے ہیں کیونکہ یہ دو قسم کے علم ہیں۔

بوعلی سینا نے ابوسعید کو یہی جواب دیا تھا کہ نتیجہ میں نتیجہ کا علم تفصیلی ہے اور کبریٰ کے ضمن میں نتیجہ کا علم اجمالی وضمنی ہے۔ اور یہ دو قسم کے علم ہیں۔

۲۔ ہر قیاس، یا معلومات کی تکرار ہے اور یا ''مصادرہ مطلوب''[1] کیونکہ جب قیاس تشکیل دیتے ہیں تو کہتے ہیں:

ہر انسان حیوان ہے۔

اور ہر حیوان جسم ہے۔

پس انسان جسم ہے۔

یا ہمیں ''ہر حیوان جسم ہے۔'' (کبریٰ) کے ضمن میں معلوم ہے کہ انسان بھی، جو حیوانات کی ایک قسم ہے، جسم ہے۔ یا معلوم نہیں ہے؟ اگر معلوم ہے تو نتیجہ، کبریٰ کے ضمن میں پہلے ہی سے معلوم تھا اور اسی کو دوبارہ دہرایا جارہا ہے۔ پس نتیجہ اسی چیز کی تکرار ہے جو کبریٰ کے ضمن میں پہلے سے معلوم تھی۔ (کوئی نئی چیز نہیں ہے۔) اور اگر معلوم نہیں ہے تو ہم اس چیز کو جو ہمارے لیے مجہول ہے، خود اسی کے لیے دلیل قرار دیتے ہوئے کبریٰ کے ضمن میں قرار دیتے ہیں اور یہ مصادرہ مطلوب ہے۔ یعنی شئے مجہول، خود اپنی دلیل قرار پائی ہے۔

یہ پندرہویں صدی عیسوی کے مشہور ومعروف انگریز فلسفی مل جان اسٹوارٹ

[1] دلیل ودعویٰ دونوں کا ایک ہونا، یعنی جو دعویٰ ہو وہی دلیل بھی ہو یا دلیل دعویٰ کا جزو ہو۔ مترجم

(Mill Jan Stuart) کا اعتراض ہے۔[1]

اس استدلال میں بھی کوئی نئی بات نہیں ہے۔ یہ اور ابوسعید ابوالخیر کا اعتراض دونوں کی بنیاد مشترک ہے اور وہ یہ کہ کبریٰ کا علم اسی وقت حاصل ہوگا جب (استقراء کے ذریعہ) نتیجہ کا علم حاصل ہو چکا ہو۔

اس کا جواب بھی وہی ہے جو گزشتہ اعتراض کے جواب میں بیان کر چکے ہیں۔

رہا یہ سوال کے نتیجہ، کبریٰ کے ذیل میں معلوم ہے یا مجہول ہے؟ اس کا جواب وہی ہے جو بوعلی سینا نے ابوسعید کو دیا ہے کہ نتیجہ اجمالاً معلوم ہے مگر تفصیلاً مجہول ہے۔ لہٰذا نہ تکرار معلوم لازم آتی ہے اور نہ مصادرہ مطلوب۔

۳۔ ارسطوئی منطق قیاسی منطق ہے اور قیاس کی بنیاد یہ ہے کہ ذہن کا فکری سفر ہمیشہ نزولی ہے۔ اوپر سے نیچے کی طرف ہے۔ یعنی ذہن کلی سے جزئی کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ ماضی میں یہ خیال کیا جاتا تھا کہ ذہن پہلے کلیات کو ورک کرتا ہے اور پھر کلیات کے سہارے جزئیات کو سمجھ پاتا ہے۔ لیکن بعد کی تحقیقات نے ثابت کر دیا کہ معاملہ بالکل برعکس ہے۔ ذہن کا فکری سفر ہمیشہ صعودی ہے۔ جزئی سے کلی کی طرف ہے۔ لہٰذا ذہن اور اس کی فعالیتوں کے سلسلے میں علم النفس کے جدید اور عمیق مطالعات کے پیش نظر قیاسی روش، غلط اور باطل ہے۔ دوسرے لفظوں میں قیاسی تفکر بے بنیاد ہے۔ تفکر کا واحد راستہ استقراء ہے۔

یہ اعتراض اسی بات کا، ذرا عالمانہ بیان ہے جو گزشتہ اعتراضات کے ضمن میں کہی جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حرکت ذہن کو، صعودی حرکت میں منحصر کرنا ہرگز

[1] ملاحظہ فرمائیں: علی سامی افشار کی کتاب ''المنطق الصوری ص ۲۱۔۲۲۔ سیر حکمت در اروپا ج ۳ سٹوارٹ مل کے حالات اور فلسفہ کے ذیل میں نیز محمد خوانساری کی کتاب منطق صوری ج ۲ ص ۱۸۳

صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ہم بار بار کہہ چکے ہیں کہ خود تجربہ اور تجرباتی امور سے علمی نتائج کا حصول بہترین گواہ ہے کہ ذہن کا سفر صعودی بھی ہے اور نزولی بھی۔ کیونکہ ذہن ایک دفعہ چند جزئیات پر تجربہ کر کے ایک کلی قاعدہ استنباط کرتا ہے۔ اس وقت اس کی حرکت صعودی ہوتی ہے۔ پھر اسی کلی قاعدہ کو بقیہ تمام جزئیات کے لیے عمومیت دیتا ہے۔ اس صورت میں اس کی حرکت نزولی و قیاسی ہوتی ہے۔

علاوہ برایں، انسانی ذہن کے تمام قطعی اصول، تجربی وحسی نہیں ہیں۔ ''دور باطل ہے'' یا ''جسم واحد کا آن واحد میں دو مختلف جگہوں پر ہونا محال ہے۔'' اسی قسم کے دوسرے مقامات پر محال یا ضروری ہونے کے سلسلے میں ذہن کا حکم اور فیصلہ، حسی و استقرائی یا تجربی ہرگز نہیں ہوسکتا۔

تعجب تو یہ ہے کہ خود یہی استدلال، جو کہتا ہے: ''قیاس، کلی سے جزئی کی طرف انتقال ہے اور کلی سے جزوی کی طرف انتقال غلط و ناممکن ہے۔'' یہ خود ایک قیاسی استدلال اور نزولی سفر ہے۔ استدلال کرنے والا کس طرح اسی قیاس کے ذریعے، قیاس کو باطل کرنا چاہتا ہے جو اس کی نگاہ میں باطل ہے؟ اگر قیاس باطل ہے تو خود یہ قیاس بھی باطل ہے۔ پس قیاس کے باطل ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

۴۔ ارسطوئی منطق کا مفروضہ یہ ہے کہ ایک قضیہ میں دو چیزوں کا رابطہ ہمیشہ ''اندراجی'' رابطہ ہے۔ اسی لیے اس نے قیاس کو استثنائی و اقترانی اور قیاس اقترانی کو چار مشہور شکلوں میں منحصر کر دیا ہے۔ حالانکہ رابطہ اندراج کے علاوہ کچھ اور رابطے بھی ہیں اور وہ رابطہ ''تساوی'' یا ''اکبریت'' یا ''اصغریت'' ہے جو ریاضیات میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً:

زاویہ ''الف'' زاویہ ''ب'' کے برابر ہے۔

زاویہ ''ب'' زاویہ ''ج'' کے برابر ہے۔

اس لیے زاویہ ''الف'' زاویہ ''ج'' کے برابر ہے۔

یہ قیاس، منطق کی چار شکلوں میں سے کسی شکل پر منطبق نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں حد وسط کی تکرار نہیں ہے۔ پہلے قضیہ میں محمول، مفہوم ''برابر'' ہے اور دوسرے قضیہ میں موضوع ''زاویہ'' ہے نہ کہ ''برابر''۔ اس کے باوجود یہ قیاس نتیجہ خیز ہے۔ یہ اعتراض ''برٹرینڈ رسل'' جیسے جدید ریاضی منطقیوں نے کیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ منطقیین، کم از کم اسلامی منطقیین اس قیاس سے بھی واقف ہیں اور اسے قیاسِ مساوات سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن ان کی نظر میں قیاس مساوات درحقیقت چند اقترانی قیاسوں کا مجموعہ ہے، جہاں تمام رابطے ''اندراجی'' ہوجائیں گے۔ اس کی تفصیل ''اشارات'' وغیرہ جیسی منطقی کتابوں میں تلاش کرنی چاہیے۔

۵۔ یہ منطق، صورت کے لحاظ سے بھی ناقص ہے کیونکہ مثال کے طور پر ''انسان دل رکھتا ہے۔'' جس کا مفہوم، درحقیقت یہ ہے: ''اگر کوئی چیز وجود میں آئے اور انسان ہو تو ضرور (یقیناً) دل رکھتی ہوگی۔'' اس منطق نے اس قسم کے حقیقی حملیہ قضیوں کے درمیان کسی قسم کا فرق نہیں رکھا ہے اور یہی چیز ماوراء الطبیعی مسائل میں نہایت خطرناک لغزشوں کا باعث ہوئی ہے۔

جواب یہ ہے کہ اسلامی منطقیین اس نکتہ کی طرف اچھی طرح متوجہ رہے ہیں اور انہوں نے فرق بھی قائم کیا ہے اور اسی فرق کی روشنی میں انہوں نے قیاس کی شرائط بیان کی ہیں۔ چونکہ یہ بحث کافی طویل ہے، لہٰذا ہم یہاں اس کے ذکر سے اجتناب کررہے ہیں۔

۶۔ ارسطوئی منطق ذہنی کلیات و مفاہیم کی بنیاد پر استوار ہے۔ جبکہ کلی مفہوم کی کوئی حقیقت نہیں۔ ذہن کے تمام تصورات جزئی ہیں۔ کلی ایک کھوکھلے لفظ کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔

یہ اعتراض بھی ''اسٹورٹ مل'' کا ہے اور یہ نظریہ ''نامنلزم'' کے نام سے مشہور ہے۔ اس نظریے کا جواب فلسفہ میں اچھی طرح سے دیا گیا ہے۔

۷۔ ارسطوئی منطق ''ہویت'' کی بنیاد پر استوار ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ہر چیز ہمیشہ خود ہی ہے۔ اس لیے اس مقصد میں مفاہیم ثابت، جامد اور بے تحرک ہیں۔ حالانکہ مفاہیم و واقعیات پر حاکم قانون، حرکت ہے جو عین تغیر و تبدیل ہے۔ یعنی کسی شئی کا اپنے غیر سے تبدیل ہوجانا۔ لہٰذا یہ منطق واقعیات سے مطابقت نہیں رکھتی۔

واحد صحیح منطق وہ ہے جو مفاہیم کو تحرک عطا کرے۔ قانون ہویت سے اجتناب برتتے اور وہ ڈائلکٹیک منطق (dialectic) ہے۔

یہ اعتراض ہیگل کے پیروکاروں، خاص کر ڈائلکٹیک میٹیریلزم کے پرستاروں نے پیش کیا ہے۔ ہم نے اصول فلسفہ کی پہلی اور دوسری جلد میں اس سلسلے میں بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں تحقیق بھی ان اسباق کے دائرہ سے باہر ہے۔

۸۔ یہ منطق تناقض کے محال ہونے کے قانون پر استوار ہے۔ حالانکہ قانون تناقض، ذہن و واقعیت پر حاکم، اہم ترین قانون ہے۔

اس کا جواب بھی اصول فلسفہ کی جلد اول و دوم میں دیا جاچکا ہے۔ گزشتہ ایک سبق میں بھی تناقض کے محال ہونے کے قانون کے سلسلے میں بحث ہوچکی ہے اور کلیات فلسفہ میں بھی دوبارہ بحث کی جائے گی۔

سبق نمبر ۱۴

صناعات خمسہ

گزشتہ اسباق میں ہم نے بارہا قیاس کے مواد کا تذکرہ کیا ہے۔ مثلاً اس قیاس میں:

سقراط انسان ہے۔

ہر انسان فانی ہے۔

پس سقراط فانی ہے۔

صغریٰ و کبریٰ کے دو قضیے، مادہ قیاس کو تشکیل دیتے ہیں۔ لیکن یہ دونوں قضیے یہاں ایک خاص شکل کے ہیں۔ ایک تو یہاں حدوسط کی تکرار ہوئی ہے، دوسرے حدوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے۔ تیسرے، صغریٰ موجبہ ہے اور چوتھے، کبریٰ کلیہ ہے۔ ان کیفیتوں نے دونوں قضیوں کو ایک خاص شکل عطا کر دی ہے اور یہی چیزیں شکل قیاس کو تشکیل دیتی ہیں۔

قیاسات اثر وفائدہ کے لحاظ سے پانچ قسم کے ہیں اور یہ پانچوں قسمیں مادہ سے تعلق رکھتی ہیں نہ کہ ان شکلوں سے۔ انسان جب قیاس کرتا ہے اور قیاسی استدلال پیش کرتا ہے تو اس کے مختلف مقاصد ہوتے ہیں۔ اس کا مقصد قیاس کے ان ہی پانچ اثرات میں سے کوئی ایک اثر ہوتا ہے۔

قیاس سے جو اثرات ظاہر ہوتے ہیں اور جو مقاصد اس میں کارفرما ہوتے ہیں، کبھی یقین کا حامل ہوتا ہے، یعنی قیاس کرنے والا واقعاً یہ چاہتا ہے کہ کسی مجہول کو اپنے

لیے یا اپنے مخاطب کے لیے معلوم میں تبدیل کر دے اور ایک حقیقت کشف کر لے چنانچہ فلسفہ اور سائنس میں عام طور سے یہی مقصد پیش نظر ہوتا ہے اور اسی قسم کے قیاس تشکیل دیئے جاتے ہیں۔

البتہ اس مقام پر ایسے مواد سے استفادہ کرنا چاہیے جو ناقابل تردید اور یقین آور ہوں لیکن بعض اوقات قیاس کرنے والے کا مقصد حریف کو شکست دینا اور اسے مغلوب کرنا ہوتا ہے۔ اس موقع پر یقینی مواد سے استفادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ایسے امور کو بھی کام میں لایا جا سکتا ہے جو یقینی تو نہیں ہیں لیکن حریف ان کی حقانیت پر ایمان رکھتا ہے اور کبھی کسی کام کے کرنے یا اس سے باز رکھنے کے لیے مخاطب کے ذہن کو مطمئن کرنا مقصود ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں محض ظنی وغیر یقینی امور سے دلیل لانا کافی ہوتا ہے مثلاً کسی شخص کو کسی برے کام سے روکنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ اس کے متحمل نقصانات کو اس کے سامنے بیان کرتے ہیں۔

بعض اوقات استدلال کرنے والے کا مقصد صرف اپنے مقصود نظر چہرے کو مخاطب کے آئینہ خیال میں اچھا یا برا ظاہر کرنا ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں وہ مقصود کو خوبصورت یا نفرت انگیز خیالی لباس پہنا کر اپنے استدلال کو آراستہ کرتا ہے اور کبھی مقصد صرف مخاطب کو دھوکہ دینا اور اسے گمراہ کرنا ہوتا ہے۔ اس صورت میں غیر یقینی چیز کو یقینی، غیر ظنی کو ظنی اور ناپسندیدہ کو پسندیدہ بنا کر پیش کرتا ہے اور غلط بیانی سے کام لیتا ہے۔

معلوم ہوا، انسان کا اپنے استدلالوں سے مقصد:

۱۔ یا کشف حقیقت ہے۔

۲۔ یا حریف کو گھٹنے ٹیکنے پر مجبور کرنا اور اس کی فکری راہ کو مسدود کرنا ہے،۔

۳۔ یا مخاطب کو کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں مطمئن کرنا ہے۔

۴۔ یا محض اس کے جذبات وخیالات سے کھیلنا ہے کہ اس کے سامنے برے کو

اچھا، اچھے کو برا بنا کر پیش کرنا ہے۔

۵۔ یا پھر گمراہی پھیلانا مقصود ہے۔

دلیل استقراء کی روشنی میں تمام قیاسات، مقاصد کے لحاظ سے ان ہی پانچ قسموں میں منحصر ہیں چنانچہ ان مقاصد کی تکمیل کے لیے قیاس کے مواد بھی مختلف ہیں۔

۱۔ جس قیاس کے ذریعہ حقیقت کشف کی جاتی ہے اسے ''برہان'' کہتے ہیں۔ اس قیاس کے مواد کو یا محسوسات میں سے ہونا چاہیے جیسے ''سورج'' روشنی پھیلانے والا جسم ہے۔ یا مجربات سے ہونا چاہیے جیسے ''کسی تیسری شئ کی مساوی دو چیزیں آپس میں بھی مساوی ہوتی ہیں۔'' البتہ ان تین قسموں کے علاوہ بھی یقینی قضایا ہوسکتے ہیں جنہیں یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسے پنسلین جسم کی عفونیت کو زائل کردیتی ہے اور یا بدیہیات اولیہ میں سے ہونا چاہیے۔

۲۔ حریف کو گھٹنے ٹیکنے پر مجبور کرنے والے قیاس کو ایسے مواد سے تشکیل پانا چاہیے جو حریف کی نگاہ میں صحیح ہیں چاہے وہ یقینی ہوں یا نہ ہوں۔ مقبولِ عام ہوں یا نہ ہوں۔ اس قسم کے قیاس کو ''جدل'' کہتے ہیں مثلاً کوئی شخص، کسی فلسفی یا فقیہ کے نظریات پر ایمان رکھتا ہے۔ چنانچہ اس فلسفی یا فقیہ کے نظریہ کو دلیل بنا کر اس شخص کو شکست دیں، حالانکہ ممکن ہے ہم خود اس فلسفی یا فقیہ کے قول کو نہ مانتے ہوں اس کی بہت سی مثالیں بیان کی جاسکتی ہیں لیکن ہم یہاں صرف ایک واقعہ کے نقل پر اکتفا کرتے ہیں جس میں اس کی مثال موجود ہے۔

مامون نے مختلف مذاہب و ادیان کے علماء کے لیے مجلس مباحثہ و مناظرہ تشکیل دی تھی۔ امام رضاؑ اس میں اسلام کے نمائندے کی حیثیت سے شریک ہوئے تھے۔ عیسائی عالم اور امام رضاؑ کے درمیان حضرت عیسیٰؑ کی الوہیت یا عبودیت کے سلسلہ میں بحث چھڑ گئی۔ عیسائی عالم، حضرت عیسیٰؑ کے لیے مافوق البشر الٰہی مرتبہ و مقام

کا قائل تھا۔ چنانچہ امام رضاؑ نے فرمایا: حضرت عیسیٰؑ کے تمام کام اچھے تھے مگر ایک بات کھٹکتی ہے اور وہ یہ کہ آپ، تمام انبیاء کے خلاف، عبادت سے دلچسپی نہ رکھتے تھے۔ عیسائی عالم نے کہا مجھے تعجب ہے کہ آپ ایسی بات فرما رہے ہیں؟ وہ تمام لوگوں سے زیادہ عبادت گزار تھے۔

امام رضاؑ نے جب عیسائی عالم سے حضرت عیسیٰؑ کی عبادت کا اعتراف کرالیا تو فرمایا: عیسیٰؑ کس کی عبادت کرتے تھے؟ کیا عبادت، عبودیت و بندگی کی دلیل نہیں ہے؟ کیا عبادت، خدا نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے؟

امام رضاؑ نے اس طرح ایک ایسی بات کے ذریعہ جس کا حریف کو اعتراف تھا البتہ خود امامؑ بھی اس حقیقت کے قائل تھے اسے شکست دے دی۔

۳۔ جس قیاس کا مقصد مخاطب کے ذہن کو مطمئن کرنا اور ایک قسم کی تصدیق، چاہے وہ ظنی ہی کیوں نہ ہو ایجاد کرنا ہو اور اصل مقصد مخاطب کو کسی کام کے انجام دینے یا کسی چیز سے باز رہنے پر آمادہ کرنا ہو تو اس قیاس کو ''خطابت'' کہتے ہیں۔ خطابت میں ایسے مواد استعمال کرنے چاہئیں جو مخاطب میں کم از کم ظن ایجاد کرسکیں مثلاً ''جھوٹا دنیا میں رسوا ہوتا ہے''، ''بزدل شخص، محروم و ناکام رہتا ہے۔''

۴۔ جس قیاس کا مقصد صرف خیالی غلاف چڑھانا ہو اسے ''شعر'' کہتے ہیں۔ تشبیہات، استعارات اور مجازات، سب اسی قسم میں شامل ہیں۔ شعر کا سروکار براہ راست تخیلات سے ہے۔ چونکہ تصورات و احساسات ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں یعنی ہر صور کسی احساس کو بیدار کرتا ہے، لہٰذا شعر اس طریقہ سے احساسات و جذبات کو اپنے قابو میں کرلیتا ہے اور اکثر انسان کو حیرت انگیز کاموں پر مجبور کردیتا ہے یا ان سے روک دیتا ہے۔

سامانی بادشاہ کے بارے میں فارسی شاعر رودکی کے اشعار اور اسے بخارا جانے پر ابھارنے کے سلسلہ میں ان اشعار کے حیرت انگیز اثرات اس کا بہترین نمونہ ہیں:

اے بخارا شاد باش و شاذری — شاہ زی تو میہمان آید ہمی

شاہ سرو است و بخارا بوستان — سرو سوئے بوستان آید ہمی

شاہ ماہ است و بخارا آسمان — ماہ سوئے آسمان آید ہمی

۵۔ جس قیاس کا مقصد، دھوکے میں ڈالنا ہو اسے ''مغالطہ'' یا ''سفسطہ'' کہتے ہیں۔
فن مغالطہ کا جاننا بھی زہر اور نقصان دہ جراثیم کے جاننے کی طرح ضروری ہے تا کہ انسان اس سے اجتناب کرے۔ اگر کوئی اسے دھوکا دینا چاہے تو وہ اس کے دام فریب کا شکار نہ ہو۔ یا اگر کسی شخص پر یہ زہر اثر انداز ہو چکا ہو تو اس کا علاج کر سکے۔ مختلف قسم کے مغالطوں کا جاننا اس لیے ضروری ہے کہ انسان خود اس سے اجتناب کرے اور اس سے واقف رہے تا کہ کوئی دوسرا اسے فریب نہ دے سکے یا مغالطہ میں اسیر دوسرے اشخاص کو وہ نجات دلا سکے۔

منطقیوں نے تیرہ قسم کے مغالطے بیان کیے ہیں، ہم یہاں تمام قسموں کو تفصیل کے ساتھ نہیں بیان کر سکتے تاہم بعض قسموں کی طرف اشارہ کیے دیتے ہیں۔

کلی طور پر مغالطہ کی دو قسمیں ہیں: مغالطہ یا لفظی ہے یا معنوی۔

مغالطہ لفظی یہ ہے کہ مغالطہ کا سرچشمہ لفظ ہو۔ مثلاً اس لفظ مشترک کو جس کے دو مختلف معنی ہیں قیاس کا حد وسط قرار دے دیں۔ قیاس کے صغریٰ میں اس سے ایک معنی مراد لیں اور کبریٰ میں دوسرا معنی۔ یہاں جس چیز کی تکرار ہوئی ہے وہ صرف لفظ ہے نہ کہ معنی، لہٰذا اس سے جو نتیجہ نکلے گا وہ غلط ہوگا۔

مثلاً لفظ ''شیر'' فارسی میں دو معنے میں استعمال ہوتا ہے۔ ا۔ دودھ، ۲۔ حیوان درندہ۔ اب اگر کوئی کہے:

جانوروں کے تھن میں پایا جانے والا سیال مادہ ''شیر'' ہے۔

اور ''شیر'' خونخوار درندہ ہے۔

پس تھنوں میں پایا جانے والا سیال مادہ، خونخوار درندہ ہے۔

یہ مغالطہ ہے، یا مثلاً مجاز و استعارہ کے طور پر کسی قوی ہیکل انسان کے لیے کہتے ہیں فلاں شخص ہاتھی ہے۔ اب اگر کوئی شخص اس طرح سے قیاس تشکیل دے کہ:

زید ہاتھی ہے۔

ہر ہاتھی کے عاج ہوتا ہے۔

پس زید کے عاج ہے۔

یہ بھی مغالطہ ہے۔

مغالطۂ معنوی، لفظ سے مربوط نہیں ہوتا بلکہ معنی سے تعلق رکھتا ہے مثلاً اہمیت قیاس کی نفی میں ڈیکارٹ وغیرہ کے جو اقوال ہم نے نقل کیے ہیں کہ:

''ہر قیاس میں اگر مقدمات معلوم ہیں تو نتیجہ خود بخود معلوم ہے، پھر قیاس کی کوئی ضرورت نہیں، اور اگر مقدمات مجہول ہیں تو قیاس انہیں معلوم نہیں کر سکتا، پس ہر صورت میں قیاس بے فائدہ ہے۔''

یہاں مغالطہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں اگر مقدمات معلوم ہیں تو نتیجہ خود بخود معلوم ہے۔ حالانکہ مقدمات کا معلوم ہونا نتیجہ کے حتمی طور پر معلوم ہونے کا سبب نہیں ہو سکتا، بلکہ مقدمات کا معلوم ہونا اور ان کا آپس میں اقتران یا ملاپ نتیجہ کے معلوم ہونے کا باعث ہوتا ہے۔ وہ بھی ہر اقتران نہیں بلکہ ایک مخصوص شکل کا اقتران جس کی کیفیت کو منطق بیان کرتی ہے۔ پس یہ مغالطہ یوں پیدا ہوا کہ ایک غلط بات پر صحیح بات کی نقاب ڈال دی گئی۔

مغالطے کی مختلف قسموں اور ان کے مصادیق کی شناخت، کہ کس مقام پر کس قسم کے مغالطہ سے کام لیا گیا ہے بے حد ضروری ہے۔ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ فلسفی نما اشخاص کے بیانات میں صحیح قیاس سے کہیں زیادہ قیاس مغالطہ سے کام لیا گیا ہے۔ لہٰذا مختلف قسموں کے مغالطوں اور ان کے مصادیق کا جاننا انتہائی ضروری ہے۔

❁❁❁❁❁